د. فتحي التريكي

الرّوح التّاريخي

في الحضارة العربية الإسلامية





ترجمة

د. زهير المدنيني

د. نور الدّين السّافي

23050



د. فتحي التريكي

الرّوح التّاريخي في الحضارة العربية الإسلامية

الرّوح التّاريخي
في الحضارة العربية الإسلامية

الرّوح التّاريخي

في الحضارة العربية الإسلامية

تأليف

د. فتحي التّريكي

ترجمة

د. زهير المدنيني د. نور الدّين السّافي

مدير النشر **عماد العزّالي**

التصميم **ناصر بن ناصر**

الترقيم الدولي للكتاب 978-9938-23-015-4

العنوان: 5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة - الجمهورية التونسية

الهاتف: 58563568 216+

الموقع الإلكتروني: www.mediterraneanpub.com

البريد الإلكتروني: medi.publishers@gnet.tn

بِسْـــمِ اللهِّ الرَّحْمنِ الرَّحِيـــمِ



الطبعة الأولى

1440 هـ / 2019 م

إهداء

إلى زوجتي رشيدة بوبكّر التريكي

مقدمة المترجمين

في مناخ تاريخي مضطرب يعيشه العالم العربيّ اليوم، نُقبل على تقديم كتاب الروح التاريخي للفيلسوف العربي الأستاذ الدكتور فتحي التريكي إلى القارئ العربي بلسان عربي، وفي الأصل هذا الكتاب أطروحة دكتورا دولة ناقشها صاحبها سنة 1986 بجامعة الصربون بباريس وأدخل عليها بعض التغييرات لتأخذ شكل الكتاب. وقد حرصنا في هذه الترجمة على دقة المفهوم وسلامة العبارة ويسرها لنقل ما خطه الفيلسوف باللسان الفرنسي. كتاب أقدم فيه المؤلّف على مغامرة ذهنيّة كبيرة جدًّا راهنت على أمر في غاية من الأهمية ألا وهو إثبات أنّ للعرب روحًا تاريخيًّا حكم وجودهم وأنّ وعيهم بالتاريخ كان وعيًا كاملًا ومتميّزًا جعلهم حقًّا رواد حضارة وصنّا ع ثقافة. ولإثبات هذا الموقف الفلسفي واجه الباحث آراء من يرفض هذا الزعم أي الذين يرون العرب في كلية وجودهم لم يعرفوا التاريخ ولم يبلغ وعيهم الفكري درجة الوعي بالتاريخ وقيمته في صناعة الحضارة الانسانية باعتبار أنّ الحضارة مهما كان جنسها تاريخية [illegible]رورة. للعرب إذن روح تاريخي. وعلى الباحث إثبات ذلك.

عرف العقل في تجربته العربية الإسلامية رحلة خاصة وجدّ مميّزة، رحلة تدعونا إلى التأمل كثيرًا للنظر في تجلياته المتعددة، لا لنقول بوجود عقل عربي أو إسلامي، كما ذهب الباحث عابد الجابري أو محمد أركون في إسلامياته، ومن أجل أن نتجنّب الانزلاق في لغو التصنيفات العرقية التي عملت على ترسيخ الاعتقاد في فرادة العقل الغربي وتفرّد الغرب بالحكمة، وإنّما

كي نثير في الذهن التساؤل الذي لا بدّ من إثارته وتعرّف مداه الفكري وأبعاده التاريخية: ما جدوى التّراث الإنساني وقيمته من النّاحية العلمية والثقافيّة والتاريخيّة إن كان سيخضع لتصنيفات؟

لعلّ ما ينبّهنا إليه هذا السؤال هو أنّ العقل لا يمكن أن يكون إقليميًّا ولا جغرافيًّا، إنه العقل دومًا بما هو قوة التمييز والإدراك والتفكير التي تجعل من الإنسان إنسانًا. وهذا ما يحملنا على تأكيد تنوّع المعقوليات من ثقافة إلى أخرى وتعدّد أساليب وأفعال العقل زمنيًّا وموضوعيًّا. أليس هذا الإطار من النظر هو الذي يجعل فعل العقل مفتوحًا على الواقع والتاريخ والثقافات باختلافها وتنوّع معقولياتها؟ ألا تعكس المعقولية الإسلامية فعل العقل وإبداعاته المتتالية في رحلة تاريخ البشر منذ أن عرف الإنسان ذاته وأدرك خصوصية حضوره في العالم؟

فالعقل في تجربته العربية الإسلامية إذن عقل نشيط ومتنوع النشاط والإبداع؛ بدءًا من تعقلة للتجربة القرآنية وصولًا لتعقله للتجربة الأخلاقية والسياسية ومرورا بوجوه تعقله الأخرى أي العلمية والفلسفية بمختلف وجوهها وصورها. وبما أنّ الأمر على هذا النحو فإن رؤية تجربة العقل عند المسلمين لا تكون إلا من زاوية فعل الزمن أو الزمنية أي من زاوية حركة العقل في التاريخ التي تكشف لنا زمنية العقل ونسبيته بعيدًا عن كل إطلاقية دغمائية تأسر العقل خارج الزمان. وإذا كان النظر إلى العقل في زمنيته وتاريخيته يعكس واقعية الطرح وحقيقته، فإن النظر إلى التاريخ الإسلامي وتجلياته هو الإطار الأمثل لكشف معالم هذا العقل وأفعاله. لكن أليس النظر في هذا التاريخ بمختلف تجلياته يفترض التسليم بأمر مهم قد لا يجد مناصرين له بسهولة ألا وهو بأنّ للعرب المسلمين فلسفة للتاريخ حكمت أفعالهم ووجهت تفكيرهم ونحن بحاجة اليوم إلى التعرف على هذه الفلسفة والتعريف بها؟

إنّ القول بوجود فلسفة للتاريخ عند العرب قول جديد يعبر عن جرأة فكرية كبيرة تحتاج منا عملًا كبيرًا للغاية للبرهنة على وجوده وبيان مختلف تجلياته. فأنّ يكون للعرب فلسفة للتاريخ يعني أن نعيد النظر في مفهوم هذه الفلسفة وهذه الرّوح التّاريخي التي كانت الهيجلية والماركسية أحد أبرز وجوه التعبير عنها.

أن يكون للعرب فلسفة للتاريخ يعني أن نعيد تأريخ الفكر الإنساني وخصوصًا فلسفة التاريخ نفسها لكونها إلى اليوم فلسفة تقصي فعل معقولية العربية منه رغم أنّ الفعل العربي مثل أحد أبرز فتراتها في العصر الوسيط.

وإذا كان القول بفلسفة التاريخ عند العرب في حاجة إلى إثبات، فإنّ هذا الإثبات بدوره، في حاجة إلى عملية استقراء عميقة لتجليات هذا العقل وإنتاجاته.. وهذا ما أراد صاحب الكتاب الدكتور فتحي التريكي إنجازه بجدارة كبيرة جدًّا، جعلت قراءته مختلفة تمامًا عمّا هو مألوف في القراءات التاريخية، وهذا مصدر فرادتها، خاصّة وأنّ العمق الفلسفي النقدي، وليس التحليلي فحسب، هو الذي أضفى عليها خصوصية وطرافة. لقد كلف فتحي التريكي نفسه خوض مغامرة فكرية لم تطأها أقدام فكرية قبله إلا باحتشام شديد ليرسم طريق العقل في الممارسة العربية ويحدد أبرز ملامحه الميتافيزيقية والدينية والعلمية والسياسية والأخلاقية.

نحن إذن هنا أمام مسألة العقل في التاريخ العربي أو تاريخ العقل عند العرب أو أيّ تصور آخر يعبّر عن العلاقة المعقّدة بين العقل والتاريخ عند العرب، وهي علاقة جد معقّدة حقًّا تجمع في ملامحها الكبرى مغامرة العقل عند العرب منذ ظهور الإسلام باعتبار أنّ الإسلام نفسه هو الذي أعلن ميلاد العقل عند العرب، وأنّ الكلمة القرآنية بما هي كلمة عربية ستصير الكلمة العقلية في تجلياتها المختلفة فكرًا وممارسة،

نظرًا وعملًا، وأنّ على الباحث في فلسفة التاريخ أن يكشف عن الكلي الساري في التاريخ أي على هذا الحقل في مختلف مظاهره وتجلياته وهو ما نجده واضحًا في متن البحث حين توقف الباحث على أولى مظاهر التاريخ منذ حركة جمع الحديث والسنة وكتابة السيرة النبوية وصولًا إلى أرقى أشكال التجريد التي عرفتها فلسفة التاريخ مع ابن خلدون.

يُحدّد فتحي التريكي إشكاليته على النحو التالي: «إنّ مشكلنا إذن أساسيّ، بما أنّه لا يبحث فقط عن إبراز متى وكيف أصبح التّاريخ الرّسميّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة مبحثًا علميّا، وإنّما يبحث أيضًا عن تفكيك هذا الأساس التّاريخانيّ على وجه الخصوص، وعن قابليّة ذات الإنسان العربيّ للتحوّل والثّبات». وهذا يجعل من طرح الباحث مغايرًا لما ذهبت إليه فلسفة التاريخ الهيجلية مثلًا «فلا يتعلّق الأمر هنا بالطبع، بـ»فلسفة التّاريخ» بالمعنى الهيجليّ، بمعنى صورة من التّأمّل حول مصير الإنسانيّة من أجل إنشاء معنى بشأنه، ودلالة ومدوّنة قوانين. فما نسمّيه فلسفة تاريخ هو هذا التّفكير «الإبيستمولوجيّ» حول الجغرافيا التّاريخيّة، الّتي تفحص مشاكلها ذات الطّابع الميتودولوجيّ والغنوزيولوجيّ. إنّها تحاول، فيما وراء هذا الامتحان الإبيستمولوجيّ، الكشف عن مسار الرّوح التّاريخي».

وعلى الرغم من أنّ الفهم عند العرب يبقى في جوهره عملًا تاريخيًا قولًا وحدثًا فإن «الإنسان العربيّ الّذي أصبح مسلمًا، بفضل التّاريخ وممارسته، يدرك أنّه بصدد التّأثير في العالم، غير أنّه يدرك أيضًا أنّ شفرة التّأثير هي القرآن، وهو النّموذج المعياريّ الإجرائيّ الّذي تنبغي محاكاته ويتوجّب ترسيخه. فالتّاريخ، بما هو تاريخ، لا يتوقّف على استذكار أحداث اللّحظة الّتي أسّسته. ولهذا السبب كان التاريخ في بدايته وجوهره الأول استحضارًا للحظة التأسيس الأولى التي صارت رمزًا

ومعيارًا وعلامة وهذا ما يجعل العلاقة بين التاريخ والإيديولوجيا كبيرة جدًّا والتمييز بينهما عسيرًا جدًّا. وستكون هذه النظرة للحظة التأسيس الأولى ولهذه العلاقة هي الفاعلة غالبًا في تاريخ الحضارة الإسلامية

حاول فتحي التريكي استقراء أهم التجارب التاريخية وأهم وجوه الفعل التاريخي وكشف عن الصلة العميقة بين الأنطولوجيا الإسلامية والتاريخ الفعلي بل وبين الرؤية اللاهوتية والدينية وحركة التاريخ وإنتاجاته وصولًا إلى العبقرية الخلدونية التي عرفت كيف تربط مع التاريخ صلات قوية جدًّا ولكن لا على نحو الأثر واستحضار لحظة التأسيس الأولى وتخليدها وإنما على نحو بيان أهمية معرفة العمران البشري ودوره في فحص الأحداث وبيان صدقها وكذبها. لم يعد الراوي للتاريخ هو معيار صدقه ولم تعد الرواية باعتبارها حدثًا ونصًّا هي الحجة وإنما الحدث بما هو حدث صار رهين طبائع العمران ومعرفة السلوك البشري وتاريخه. فالحدث حدث في الزمان لأجل هذا فإن كل العمليات التي أوقفت الزمن في لحظته التأسيسية عبرت عن موقف إيديولوجي وليس علميًّا من حركة الإسلام الحضارية والثقافية والدينية والسياسية. ولهذا السبب فإن التحولات التي عرفها التاريخ عند العرب بدءًا من استذكار الحديث وتقنينه وصولًا إلى فهم حركة التاريخ وسيرورته تعكس التطورات الفعلية التي عرفه العقل التاريخي عندهم. والعقل التاريخي ليس عقل المؤرخين فحسب وإنما هو عقل الفقهاء والأصوليين والمفسرين والمتكلمين والفلاسفة وكل الذين فعلوا بوجه من الوجوه في رسم ملامح الإبداع الإسلامي. بل إن الاختلافات العلمية والمذهبية بين علماء المسلمين ليست في الأخير إلا وجها من وجوه هذا الاختلاف في النظر إلى التاريخ.

إن ما أثبته الفيلسوف التريكي في هذا البحث يُظهر بجلاء قيمة العقل في ممارسته الفعلية عند المسلمين ووجوه معقولياتها

وإبداعاتها، وفيه تأكيد على ما للزمنية من أثر في عمليات التفكير عند المسلمين ومناهجهم. وفي هذا دليل على أنّ المسلمين أدركوا بوضوح قيمة النسبي في ما ذهبوا إليه في بناء مدارسهم وفهمهم للوجود والعالم وأنهم ابتعدوا كثيرًا في هذا عن الموقف الأول القائل بأبدية اللحظة التأسيسية وبإطلاقية مقالاتها وأفعالها. وهذا يعني أنّ إدراك المسلمين لزمنية العقل فيه تأكيد بليغ على وعيهم التاريخي لكونهم الفاعلين الحقيقيين فيه من جهة وأنّ فعلهم ليس إلا فعلًا تاريخيًّا خاضعًا لسيرورة التاريخ نفسها. فلا شيء يعلو عليه.

وإذا كان موضوع التاريخ هو الإنسان في الزمن فإن إدراك هذا المعنى يعني إعادة النظر في الأحداث وتأويلها على هذا الأساس لأنّ الزمنية تحقق إنسانية الإنسان ولا تؤبد أفعاله إطلاقًا وهذا يجرنا إلى تأويل أفضل لكل الأحداث التاريخية بما في ذلك أحداث التأسيس الإسلامي الأول؛ لأنّ عملية تأبيدها يتعارض مع منطق التاريخ وحقيقة الإنسان نفسها. فالتأويل وإن كان عملًا عقليًّا خالصًا فإنه ولا شك سيبقى رهين لحظته التاريخية، فلحظة تأويل الحدث لحظة تاريخية هي الأخرى، وتتأثر مع زمانها، وهذا يجعل من تأويل الحدث التاريخي عملًا مستمرًّا لا يتوقف، ويجعل عملية الفهم في سيرورة لا تتوقف أيضًا. لهذا يرى فتحي التريكي أنّ «الرّوح التّاريخي هو بالأساس مقاربة عقلانيّة داخل كثرة الأحداث والوقائع ومنتهى تنوّعها، ترمي إلى تعريف التّكوينات وأنماط التّشكّل والغايات والمسافات، وبإيجاز هي المعقوليّة الّتي تخوّل إدراك تفرّد الحدث وكلّيّة الواقعة في الآن نفسه». وبما أنّها تدرك الحدث في تفرده وفي سياق كلية الواقعة فإن دراستنا لكل إبداعات المسلمين ولتجاربهم العلمية والسياسية تبقى أيضًا إدراكًا لا يتجاوز فردية الوقائع على شرط أن تفهم هذه الوقائع في سياق كلية الواقعة، وهذا يجعل التأويل ممكنًا وإعادة التأويل ممكنة أيضًا.

لعلّ من بين أبرز الجوانب عمقًا وطرافة التي يمكن رصدها في مقاربة فتحي التريكي هو ما أتاحته لنا من أدوات وعي بالزمنية التي حكمت العقل في تجربته الإسلامية، وأمدتنا بأدوات إعادة قراءة التاريخ على نحو جديد. بل إن فضائل هذا البحث والتصور يفوق هذا الأمر ويتجاوزه، ذلك أنّه يمكّننا من أدوات النظر في العلوم الإسلامية نفسها سنة وقرآنًا وتفسيرًا وفقهًا وكلامًا وفلسفة بل وسياسة وأخلاقًا. فكل الإنتاج الإسلامي إنتاج تاريخي، وكل عمليات التأويل التي مارسها تاريخية أيضًا، وهذا يجيب عن سؤال في غاية من الخطورة اليوم سؤال متصل بالمواقف الفلسفية والإيديولوجية ألا وهو ما هو موقفنا من الأحداث التأسيسية الأولى؟ هل هي أحداث متعالية عن التاريخ والزمن وتأخذ من ثم رمزيتها وقداستها ويتساوى عندها النص النبوي بالنص القرآني إلى جانب بقية النصوص التأويلية الأولى أم هي أحداث تاريخية يسكنها الزمن وتسكنه وتصير بهذا المنظور مختلفة عن النص القرآني والنبوي؛ لأنها تبقى تأويلًا تاريخيًّا للنص وليست نصًا شرعيًّا متعاليًا مقدسًا فوق الحركة وفوق التاريخ؟

إن القول بزمنية العقل في التجربة الإسلامية قول ينقذ النص القرآني ويبقيه على تعاليه باعتباره كتاب الوحي المتعالي ويجعل ما سواه نصًّا من إنتاج التاريخ وفاعلًا فيه في الوقت نفسه. وبهذه الزمنية تصير المدارس الإسلامية العلمية والإيديولوجية مدارس تاريخية بالضرورة لا قداسة لها. وتصير إمكانية استئناف التفكير في عالمنا الإسلامي ممكنة لإنجاز عمليات تأويلية أخرى تعيد بناء الإسلام من جديد وتجدد الممارسة الإسلامية فكرًا وممارسة.

إن ما يعيشه العالم الإسلامي اليوم من ضعف علمي من جهة، وتعصب إيديولوجي من جهة أخرى، يعود في الأخير إلى ضعف وعيهم بزمنية تجربة العقل عندهم. فغياب الوعي هذا

أوقف حركة التاريخ وجعل من الأحداث البشرية الماضية أحداثًا متعالية رمزية مقدسة. وما يعيشه العالم الإسلامي اليوم من انحراف في السلوك العلمي والسياسي يعود في آخر الأمر إلى استحضار الماضي في الحاضر دون وعي بأنّ عملية الاستحضار والاستذكار مسيئة للماضي ومفسدة للحاضر على حد سواء.

«يتمثّل رهان هذه الدّراسة في العمل على تحليل نمط تشكّل الرّوح التّاريخي عند العرب، ونمط اشتغاله في مختلف الخطابات والأعمال الّتي ميّزت المناخات الثّقافيّة والسّياسيّة منذ ظهور الإسلام إلى حين ظهور ابن خلدون. وفي نظرنا، يتعلّق الأمر بامتحان فرضيّة مفادها أنّ الرّوح التّاريخي قد نشأت بالممارسة السّياسيّة في المجتمع الإسلاميّ الجديد، وفي معيشه. وقد كان دورها متمثّلًا في إبراز أهميّة ظهور الإسلام على الصّعيد الدّينيّ والاجتماعيّ والسّياسيّ في الآن نفسه، وفي جعله نموذجا إجرائيًّا معياريًّا لرسم «مستقبل» هذا المجتمع».

وإذا كان هذا رهان البحث حسب التريكي، فإنه في نظرنا رهان الأمة اليوم أيضًا في بحثها عن حل لكبوتها التي طالت، وتعثر مشاريعها القومية واليمينية واليسارية التي حاولت النهوض بعد الكبوة بل وبعد فشلها. إننا في هذا البحث أمام تحليل فلسفي لروح الإسلام التاريخية يمكّننا ضرورة من أدوات الفهم والوعي على نحو آخر، أي على النحو الذي رسمه الوحي والتجربة النبوية في أولى خطواتها. إن الوحي كما يرى التريكي هو «شفرة تهذّب الإنسان بصفته كائنًا اجتماعيًّا، وهذه حقيقته في العالم. فالوحي، إذن، سبيل تؤدّي إلى تحقيق الإنسان، وهي السبيل الّتي رسمها الله واتّبعها رسوله في أقواله وأفعاله وتصرّفاته. إنّه سبيل جديدة قطعت مع نظام راسخ (نظام الجهل) وأعادت في الآن نفسه فردانيّة الفرد (الكائن بما

هو كائن، وعلاقته المباشرة بالإله)، وإنسانيّته (انتماء الفرد إلى أمّته).

إنّ الوحي، إذن، سبيل التّعالي الّتي تقود إلى النّشوة الرّوحيّة، وفي الوقت نفسه يمثّل سبيل الالتزام الّتي تقود إلى السّعادة الاجتماعيّة. وإجمالًا، يعدّ الوحيُ ثورةً.

وهكذا، يتبيّن أنّ مشروع العقل في زمنيته وتاريخيته، مشروع أمة تريد أن تنهض من جديد لتبني زمنيتها الجديدة؛ فالوحي الذي بنى الإنسان في ماضي التجربة الإسلامية هو نفسه لا يزال قائمًا. والذي تغير هو النظر إلى العقل وتجربته. كان العقل أداة بناء للدولة والمجتمع والأخلاق وأداة العلم والعمل بعيدًا عن كل أشكال الدغمائية التي توقف حركته رغم ظهور عوائق عديدة وقوى ارتكاسية متعددة. إن الوعي بالزمنية اليوم يمنحنا القدرة على قراءة هذا التاريخ في زمنيته لفهم سر نجاحه، كما أنّ الإقرار بزمنيته يعني إخراج تلك التجربة من تعاليها واعتبارها تجربة زمنية مرتبطة بظروف ظهورها وفعلها وأنّها غير قابلة للتعالي والأبدية وأنّ الواقع الإسلامي اليوم بحاجة إلى ممارسة عقله الخاص وإنجاز حركته التاريخية الخاصة به وبناء رؤيته التأويلية المناسبة له، فالوحي لا يزال فاعلًا نصًّا ومثالًا ورمزًا، وكل ما علينا فعله هو إنجاز ثورتنا الحضارية المتعقلة ليبقى الوحي دومًا ثورة.

فالتاريخ بهذا المعنى وكما صوره ابن خلدون هو تاريخ التطور الاجتماعي. هل يجب أن نؤكد ضمن هذا التصور كل عنصر يحتلّ مكانًا وظيفيًّا بصورة يكون فيها لا يعتبر فيها العقلاني والدينيّ متناقضين؛ وإنما هما متكاملان.إنّ فلسفة التاريخ عند ابن خلدون إذن تأليف عميق وحديث للعلوم الدينيّة والعلوم العقلانية داخل حقل التاريخ المعيش للجماعة الإسلاميّة. ولعلّ هذه النقطة التي انتهى إليها البحث عند التريكي هي التي يجب أن تكون منطلقًا لنهضة جديدة، وعقلانية دينية

وفلسفية وعلمية جديدة.

لقد أمدتنا هذه الرؤية: رؤية العقل والزمنية، بمفاتيح طريقة ليس لفهم الماضي التاريخي فحسب وإنما لفهم الواقع الحضاري الحي، بل وأمدتنا كذلك بمفاتيح بناء الرؤية القادمة. فحركة العقل تاريخية والمعقولية الإسلامية في تجربتها تاريخية أيضا وإذا كان فعل العقل مع العرب في فهم الوحي والتعامل معه شرطًا مهمًّا في بناء الحضارة، فإن تأويلًا جديدًا للمهمة نفسها يمكن أن تكون اليوم؛ لأنّ فاعليات الإبداع العقلي باقية باستمرار ببقاء شروطها. ولعل أهم هذه الشروط الإيمان دومًا بأنّ كل مرحلة في تاريخ الأمم لها ما يميزها وأنّ كل تاريخ الماضي له ما يقدمه لإعادة البناء واستئناف الفعل الحضاري. فالإنسان كائن تاريخي، ولأجل هذا لا توجد حركة من حركاته خارج التاريخ، والمطلوب هو الوعي بهذه الحركة وهذا الفعل تجنبًا لكل وهم يخرجنا من العلم ويوقعنا في الأسطورة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ تعريب كتاب أستاذنا الدكتور فتحي التريكي الرّوح التّاريخي في الحضارة العربية الإسلامية يمثل إضافة نوعية لقراء العربية الذين يسكنهم هاجس الفهم والتعقل والذين يحملون همّ التاريخ المميّز للحضارة الإسلامية، ولا يزالون يؤمنون بأنّ هذه الحضارة لا تزال تحمل في أعماقها شروط وجودها الدينية والعقلية، ومن ثمّ شروط نهضتها الجديدة الملتزمة بإنسانية الإنسان وكرامته كما أراد القرآن الكريم نفسه واجتمعت عليه القيم الكونية التي صارت اليوم بحاجة إلى روح جديدة للفعل في الواقع المعاصر من جديد. ولعل الروح الإسلامية بما تحمله من إمكانيات يمكن أن تكون هذه الروح الساهرة على إعادة بناء الإنسان الجديد وحمايته من كل ما يعيق هذه الإنسانية.

المترجمان

زهير المدنيني

ونور الدين السافي

مقدّمة

I

اهتمّ الفلاسفة العرب المسلمون بدراسة تاريخ الإنسان العربيّ الخاصّ، ولم يولوا عناية كبيرة لدراسة تاريخانيّته. وقد كنّا نفكّر دائمًا بأنّ الفلسفة المنفتحة على التّاريخ، وعلى الموضوعات الّتي لا تصنّف ضمن الفلسفة من منظور تقليديّ، هي وحدها القادرة على أن تُلقيَ بعض الإضاءة على هذه التّاريخانيّة حتّى نتمكّن من ضبط التّعقّليّة والتّنظير في التّاريخ. وتمنحنا هذه الفلسفة المنفتحة تمشّيًا تعدّديًّا غير إقصائيّ. ويتأسّس هذا التّمشّي على الإيتيمولوجيا، وتحليل النّصّوص، وتاريخ التّاريخ عند العرب، ويحدّد أيضًا مجالَ الفكرِ التّاريخانيِّ المنفتحَ عبر ربطه بمختلف الممارسات الاستدلاليّة. وفي هذه الحالة، يكون من الواضح أنّ تاريخًا اجتماعيًّا ديناميًّا، داخِلَ هذا المجال المنفتح، مثل ما نجده عند ابن خلدون، ليس بعيدًا عن التّناغم مع الرّؤية الأنثروبولوجيّة في المجتمعات والحضارات، حيث لا يفقد التّاريخ السّياسيّ ديناميّته وموقعه، ويكون من الممكن، في آخر الأمر، إعادة تأهيل التّاريخ على منوال التّقليديّين رغم أنّه يكون معرّضًا للنّقد، وللدّحض أحيانًا.

إنّ شاغل الانفتاح وتجربة التّعدّد قد قادانا في هذه الدّراسة إلى العمل على تحديد المسار الحذِر من النّظام التّاريخيّ نحو التّعقليّة منذ نشأة الإسلام حتّى ابن خلدون. فبأيّ طريقة تمكّن التّاريخ، على النّحو الّذي مارسه العرب، من أن يكون نظامًا تعقّليًّا سواءً عَلى مستوى تحقّقه أو على مستوى تفكيره في ذاته؟ إنّ تحليلًا من هذا النّوع ينبعث من الفلسفة النّقديّة للتّاريخ[1]، بما أنّها تجهد نفسها لإيجاد ما يسمح للتّاريخ بأن

يصبح معرفة ونظريّة، ولتحديد فضاءات تَكَوُّنِ الرّوح التّاريخي في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. ولا يتعلّق الأمر فقط بإبراز المصدر الّذي انبعثت منه التّاريخانيّة[2] عند العرب، وإنّما يتعلّق أيضًا بإظهار أنّ التّاريخيّة ببعدها المزدوج: التّاريخانيّ والتّاريخيّ، تمثّل أساسًا أنطولوجيًّا لعلم الجغرافيا التّاريخيّة. إنّ مشكلنا إذن أساسيّ، بما أنّه لا يبحث فقط عن إبراز متى وكيف أصبح التّاريخ الرّسميّ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة مبحثًا علميّا، وإنّما يبحث أيضًا عن تفكيك هذا الأساس التّاريخانيّ على وجه الخصوص، وعن قابليّة ذات الإنسان العربيّ للتحوّل والثّبات. ويوضّح هيدغير، في هذا الخصوص،»أنّ التّأويل الوجوديّ للتّاريخ الرّسميّ، كعلم يهدف فحسب إلى البرهنة على باعثه الأنطولوجيّ لتاريخانيّة الوجود، يرمي هنا إلى إظهار أنّ هذا الوجود ليس «زمنيًّا»، بما أنّه «يتماسك في التّاريخ»، ولكن، في المعنى المقابل، ليس له وجود ولا يمكن أن يكون له وجود تاريخانيّ إلّا لأنّه «زمنيّ» في أساس وجوده»[3]. فخيّرنا بهذا المعنى تحليل إرادة وجود الإنسان العربيّ، وتبدّله، وثباته لذاته، وزمنيّته، وبإيجاز التّحكّم في وجوده. إنّنا لا نستطيع الحديث عن تكوين الرّوح التّاريخي في كتابة الإنسان العربيّ للتّاريخ إلاّ في اللّحظة الّتي أدرك فيها هذا الإنسان وجودَه وكمالَه ومركزيّتَه في العالم.

ماذا نعني بالرّوح التّاريخي؟ تنبغي الإشارةُ إلى أنّ عبارة «تاريخ» تفيد في الآن نفسه الأحداث الماضيّة ومجهود الفهم والمعرفة بها[4]. ويقترح قسطنطين زريق عبارة تاريخ لتعيين التّاريخ بما هو تاريخ، وتأريخ لدراسة الماضي وفهمه[5]. ويهدف عملنا أساسًا إلى اعتبار مجهود العرب في الفهم داخل الحقل الإبيستمولوجيّ قد خلق ترابطًا متبادلًا بين ممارسات الخطاب المختلفة (الآداب، والتّيولوجيا، والفلسفة، والعلم)، فأفضى إلى تأسيس تاريخ بالمعنى العلميّ العقلانيّ للبحث. وليس بحثنا

بتاتًا، تفكيرًا في التّاريخ الإنسانيّ على أنّه إخبار عن الأحداث الماضية، ولن يكون الأمر متعلّقا أيضًا بالتأمّل في المستقبل الإنسانيّ في صيغته الجامعة من أجل بلورة قوانين دقيقة. إنّ «فلسفة التّاريخ»، في معناها الهيجليّ، ليست إذن هدفنا.

إلاّ أنّه لا يمكن تصوّر الحدث إلاّ في إطار نظريّة دقيقة عن الإنسان والعالم. فتكوين الكائن كتاريخانيّة[6] أمرٌ أوّليٌّ بالنظر إلى كلّ بحث حول تاريخ العالم بالمعنى الهيجليّ، غير أنّ الجغراتاريخيّة بصفتها مبحثًا، تحتاج إلى تجاوز فردانيّة الوجود بتحويل كلّ فعل اجتماعيّ، وكلّ ظاهرة عمومية[7] حدثا[8]. ينبغي إذن بالضّرورة أن يتنزّل هذا الفعل، وهذه الظّاهرة، في تصوّر دقيق من نظام أسطوري شعريّ، أو من نظام فلسفيّ أو علميّ. فكلّ ما يتأتّى إدراكه بالنّظر إلى أفعال أخرى، وكلّ ما يصبح مشكلًا، يمثّل حدثًا.

يأخذ الرّوح التاريخيّ في التكوّن منذ اللحظة الّتي يمسك فيها بالأفعال ليقوم بتحويلها إلى أحداث؛ حيث يسعى إلى «اعتبار كلّ فعل حدثًا، وتعريفًا للتّكوينات، صعودًا من المعطى الفعليّ إلى المراحل النّهائيّة في تكوينه، وبحثًا عن المعقوليّة لا في ما هو كائن فقط، وإنّما منذ اللّحظة الّتي يصير فيها ما هو كائن»[9]. ينظّم الرّوح التاريخي الحدث ويموقعه بالنّظر إلى اعتقاد معيّن، وتصوّر محدّد للعالم. فهو يجعل التّاريخيّة معقولة بما أنّ هذا الروح التاريخي يبحث عن ربط الماضي بالقَدَرِ المشترك، وعن توجيه مسار الأحداث نحو انتظار ما، أي نحو المستقبل. لكنّه هو الّذي يعطي أيضًا منزلة علميّة لتاريخ الأفعال *historia rerum gestarum* من خلال تضمينها أداة تحقيق هي النّقد والمراقبة. وبإيجاز، فإنّ «الرّوح التاريخي» هو الّذي يؤرّخ الأفعال عبر ما يسنده إليها من بعد مكانيّ - زمانيّ، ومن خلال ربطها بنظام سببيّ ومعقوليّة تستمِدّ منهما حقيقتها على النّحو الّذي وجِدَت به، وعلى النّحو الّذي كانت به، أو على نحو

وجودها. وفي هذا المعنى، يتزامن تحقّق تكوين الرّوح التاريخي بإثبات تاريخيّة الإنسان وبسير التاريخ الحذر نحو المعقوليّة والتّنظير. ولا يتحقّق هذا التّكوين إلّا داخل نسيج من العلاقات المركّبة القائمة بين مختلف المعارف والأعمال الوصفيّة.

نرى أنّ هذا البحث في تكوين الرّوح التّاريخي عند العرب يُجيب عن مشروع التّفكير في تاريخانيّة الإنسان العربيّ، وعن هاجس ربط كينونته بتأسيس أصيل يظلّ طامحًا إلى تحوّل بِنْيَات حياته. ويجيب هذا البحث أيضًا عن مشروع إبراز تنضيد العالم العربيّ الإسلاميّ للدّلالات الثّقافيّة التّقليديّة، ولرواسب الثّقافة العربيّة بمختلف مظاهرها وتشكّلاتها بحسب العصور والأماكن. وعليه، فإنّنا نستطيع أن نفكّر، من خلال هذا البحث، في مختلف بِنْيَات المعرفة، ومكوّنات العلوم في هذه الثّقافة، تفكيرًا قد يساعدنا في عرض تصميم أوّليّ لوضع نظام مختلف طبقات هذه الثّقافة، ولِلُعبة العلاقات الّتي تربطه بمختلف ممارسات الخطاب.

II

لا تدّعي دراسة «تكوين الرّوح التّاريخي عند العرب» الّتي نقترحها، إبرازَ كلّ المشكلات الّتي واجهت كتابة التّاريخ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وليس هدفها الإشارة إلى كلّ الكتابات التّاريخيّة، وإلى كلّ أدبيّات التّاريخ، والإلمام بها. وهي، حسب رأي الباحثين المهتمّين بهذه المشكلات، مهمّة وزنًا وشكلًا. إنّ هدفنا في هذا العمل، أكثر تواضعًا ودقّة؛ فالأمر يتعلّق فعلا بالتّفكير في سير الرّوح التّاريخي الحذر نحو عقلنة موضوعها ومنهجها، لا مِنْ أجل استخراج تصميم التّاريخ عند العرب فحسب، وإنّما أيضًا من أجل شكل تفكير تاريخيّ، وفلسفة تاريخ خفيّة، ربّما ينبغي الكشف عنهما. ألا يوجد في مختلف النّصوص التّاريخيّة والإخباريّة شكلٌ يعي الإنسانَ وعيًا تاريخيّا فعليّا؟ وكيف تصاغ هذه النّصوص؟ ولماذا تكون مرتبطة عضويّا،

على الأقلّ في بداياتها، بالأسلمة بصفتها الإطار السّياسيّ- الدّينيّ، لإثبات الإنسان العربي؟

إنّ ما نحاول إبرازه، هو أنّ الفعل التّاريخيّ عند العرب، رغم أنّه في ظاهره ممارسة متقطّعة متنوّعة، يمثّل في جوهره ميزة الإنسان في بعده السّياسيّ ضمن فعله الاجتماعيّ والكونيّ. وعلاوة على ذلك، فإنّ كتابة التّاريخ بهذا المعنى، منذ نشأتها (أي في القرنين الثّالث والرّابع للهجرة)، قد ضبطت موضوع التّاريخ باعتباره «ما يتضمّن في ذاته جماع مختلف مظاهر الوجود» [10]. وتتمثّل صناعة التّاريخ في «نقل» ماهيّة روح اتّحاد الأمّة الإسلاميّة إلى الأجيال اللاّحقة. ويدرك الإنسان العربيّ الّذي أصبح مسلمًا، بفضل التّاريخ وممارسته، أنّه بصدد التّأثير في العالم، غير أنّه يدرك أيضًا أنّ شفرة التّأثير هي القرآن، وهو النّموذج المعياريّ الإجرائيّ الّذي تنبغي محاكاته ويتوجّب ترسيخه. فالتّاريخ، بما هو تاريخ، تحقّقٌ لا يتوقّف في استذكار أحداث اللّحظة الّتي أسّسته.

إنّ ما كان أساسيّا لدى العرب في ممارسة التّاريخ، لم يكن أبدًا فهم الأحداث على أنّها متتالية منطقيّة من التّواريخ، أو على أنّ هذا التّاريخ صيرورة متكرّرة أو دوريّة. لقد نشأ الفكر التّاريخيّ عند العرب شكلًا من أشكال استذكار نشأة الإسلام وبناء المجتمع الإسلاميّ. فما كان أساسيًّا إذن، هو تجميع المعارف وسلسلتها بحسب أهمّيّتها الدّينيّة، لأنّ عالِم التّاريخ في هذا المجتمع يكون في الآن نفسه مهتمّا بعلوم الفقه والحديث، وتابعًا لها. غير أنّ المؤرّخين بدؤوا حقّا، في منتصف القرن الثّاني للهجرة، يقبلون بنظام بنيويّ زمنيّ معيّن في حكاية التّاريخ، وبتحديد شكل «تفسيريّ» للأحداث بواسطة أحداث أخرى، بطريقة تمكّننا من الحديث عن نشأة الأحداث «التّاريخيّة» مع هيثم بن عديّ (المتوفّى سنة 207هـ). وصحيح أيضًا أنّه لم يعد هناك خلط بين المصدر التّاريخيّ، وقدوم

الإسلام، والتّاريخ، خاصّة مع الطّبريّ (المتوفّى سنة 310هـ) حين أصبح هذا التّاريخ كتابة شموليّة، لكنّه يظلّ عنصر البداية النّظريّ الإيديولوجيّ. وبرغم كلّ ذلك، فهذه الفترة الذّهبيّة قد شهدت في الآن نفسه نشأة الإسلام وإقامة المجتمع الإسلاميّ الجديد. وفي هذا المعنى أيضًا، كان لعلماء التّاريخ تناولان مختلفان للفترة الّتي سبقت ظهور الإسلام وللفترة الّتي لحقته. فقد كان انشغالهم بالمعلومة محدودًا في التّناول الأوّل، بحيث تركوا المجال للخرافة والأسطورة، بينما كانوا يسعون في التّناول الثّاني إلى الالتزام «بشرط الدّقة والفهم»، بحسب عبارات هيجل[11].

في هذه الحالة، لنا الحقّ في الاعتراض على أنّ الرّغبة في وضع روح تاريخيّة عند العرب تمثّل ضربًا من المفارقة، بما أنّ الرّوح إذ تتحقّق في التّاريخ، أي في زمنيّة خالصة للصّيرورة، فإنّها تمثّل فعلًا في الثّقافة العبريّة - المسيحيّة الّتي اكتسبت قوّتها العلميّة في القرن التّاسع عشر مع هيجل، في اللّحظة الّتي كوّن فيها مفاهيمه الإجرائيّة وأعدّ حقل عَرْضه. وينبغي التّأكيد مسبقًا أنّنا لا نكتفي في هذه الدّراسة بالرّجوع فحسب إلى نموذج التّاريخ الغربيّ، ولا ننطلق من فكرة كون التّاريخ متتالية من الأحداث السّياسيّة المنتظمة بعضها يفسّر تبادليًا بعضًا، وتكون بصدد إعداد المستقبل. وقد نتجت رؤية التّاريخ هذه عن تطوّر الرّوح الإنسانيّة طويلًا، وعن تفكير عميق في المنزلة المحدِّدة للوجود الإنسانيّ، والّتي لم تر النّور إلاّ بعد ثورات وتحوّلات علميّة وسياسيّة واجتماعيّة. إنّ الوجود الإنسانيّ اليوم، بالنّسبة إلى الرّوح التّاريخي زمنيّ - بالأساس- ومقدّس. وتكون نقطة انطلاقنا بذلك مختلفة تمامًا عن هذا التّصوّر المذكور. فقد آثرنا مساءلة الإيتيمولوجيا نفسها حول كلمة «تاريخ»، والبحث عن تعريفاتها عند المؤرّخين العرب أنفسهم حتّى نتمكّن من فهم العمل التّاريخيّ وتطوّره في الحضارة

العربيّة الإسلاميّة. ومن هنا تنبع قناعة ضمنيّة في هذه الدّراسة، هي أنّ «التّاريخ» هو ميدان «التّاريخ السّكونيّ»، وتخزين المعارف، وحفظ المعلومات، والبحث، وترسّب الأحداث الّتي يُقْضَى (عن طريق المفكّرين الرّسميّين أو المعارضين) بأنّها جديرة بالخلود. لذلك، بدا لنا الرّجوع إلى مصدر الفكر التّاريخيّ ضروريّا لاقتفاء آثاره في مختلف الأعمال الاستدلاليّة، حيث كانت الاستدلاليّة الحيّة العمليّة قائمة في الحقل الإسلاميّ وعلوم القرآن والحديث، وتاريخ الأدب، والفلسفة، والعلوم، وبطبيعة الحال، في الكرونولوجيّات والتّاريخ الرّسميّ. إنّ ميدان المؤرّخ شاسع وموضوعه متنوّع.

هكذا، فإنّ الفكر التّاريخيّ العربيّ والوجود الإنسانيّ لا ينعطي، لا في دائرة المصير ولا في مجرى الأحداث الدّائم، إذ لا وجود لإحداثيّة موجَّهة تضع المجتمع الإسلاميّ في انتظار نهاية تاريخيّة. إنّ وجود الإنسان متجذّر في ماضٍ على المؤرّخ أن يقدّمه في رواية تجعله معقولا. إنّ الحاضر غالبًا ما يكون في وعي المسلم انحطاطًا، وفي كلّ الحالات يُعْتَبَرُ مسافة تفصله عن عصر الإسلام الذّهبيّ.

تبرز في هذه المنظوريّة إمكانيّة فهم الماضي. فكيف نقرأ الماضي؟ وضمن أيّة شروط يصبح الخطاب حول الماضي إيديولوجيّا تمامًا؟ يبدو أنّ كلّ تفكير حول التّاريخانيّة وشروطها لا يمكن أن يكون إلاّ فلسفيّا، رغم ريبة المؤرّخين المحترفين الفطريّة إزاء فلسفات التّاريخ[12]. وتضطرّ الرّوح التّاريخي، في تطوّرها إلى الالتقاء بالفلسفة وعقد علاقة تكوينيّة معها. وسوف نبيّن أنّ هذه القاعدة لم تكن استثناء في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. فقد عمل المقدسيّ، قبل ابن خلدون، على الرّبط بين التّاريخ والفلسفة في كتابه «البدء والتّاريخ».

ماذا عن حقيقة التّاريخ؟ وما هو الرّوح التّاريخي؟ لقد حاولنا تعريف التّاريخ على أنّه رواية أحداث الماضي، وأكّدنا بأنّه علم موضوعه الإنسان في الزّمن[13]، كما ذهب إلى ذلك السّخاويّ من قبل، غير أنّ التّفكير في التّاريخ تحقيقٌ[14]، واستفهامٌ، وإعادة تنظيم جملة من المعلومات، وحوار ملتو شائك بين الأحداث نفسها. إنّ التّاريخ قبل كلّ شيء، تأويلٌ، وقراءة للظواهر، سواء أقُرِئَتْ أم لوحِظت، وعملٌ متبصّر، ونقد وتوضيح. وبعبارة أخرى، فالنّشاط التّاريخيّ هو تعقّل الواقع. وتكمن خلف الرّواية الّتي يقترحها المؤرّخ في طيّات كتابته، صورةُ للتّفكير تكون معقلنة منظّمة باحثة بطريقة أو بأخرى عن التّأثير في الحاضر.

لقد لاحظ فرانسوا شاتلي أنّ «الرّوح التّاريخي يؤمن بحقيقة[15] الماضي، ويعتبر أنّ الماضي في طريقة وجوده، وفي صيغة ما، لا يتضمّن بطبيعته ما يجعله مختلفًا عن الحاضر»[16]. ويوجد بشكل أساسيّ مبدأ الاتّصال[17] الّذي يقطع بطريقة ما مع الزّمنيّة المتكرّرة. فالواقع متّصل دون تصدّع، ولا قطيعة. أفلا تكون في ذلك نهاية الرّمزيّ وتجاوز الأسطوريّ؟ فكلّ شيء يحدث وكأنّ الرّواية التّاريخيّة تكون في نشأتها طريقة تحلّ محلّ فكرة الجمّاع الرّمزيّ الخاصّ بتمثيل الواقع تمثيلًا سحريًا. إنّ تخطيطيّة الزّمن التّاريخيّ حاضرة في كلّ مكان في الرّوح التّاريخي الغربي، فهو يضمّ عمل المؤرّخ ويوجّه بحوثه. إنّ «التّاريخ المتّصل، هو «بنية الوعي»، كما قال فوكو، وهو الضّمانة الّتي تجعله يستعيد ما أفلت منه»[18]. وتعني الاتّصاليّة أن نجعل من الإنسان موضوعًا وحيدًا لكلّ ممارسة استدلاليّة، والحال أنّ البحوث التّحليليّة النّفسيّة، والأتنولوجيّة، واللّسانيّة، وحتّى العلميّة (الفيزيائيّة) «لم تَعْدُ تمتلّك موضوع قوانين رغبته»[19]. يختفي الموضوع وتظهر الاتّصاليّة من جديد، فتصبح، حسب فوكو، الأساس عينه في

عمل المؤرّخ. فهل يتعلّق الأمر بإخفاق الاتّصاليّة التّاريخيّة حتّى برزت، نتيجة لذلك، طريقة أخرى لبناء التّاريخ؟

يمارس فوكو في المراقبة والعقاب[20]. تحليلًا تاريخيًّا لنظام السّجن في السّلطة، هو تكنولوجيا سياسيّة للجسد. فقد خيّر فوكو الانعطاف بدل العمل على تعيين التّطوّر والاتّصاليّة بين إيديولوجيا السّلطة الّتي تمثّلها في القرن الثّامن عشر المشاريعُ الإصلاحيّة الثّوريّة في مجالَيْ قانون العقوبات وتقنيّات الجهاز التّأديبيّ، ذلك أنّه، في آخر التّحليل، أبرز القطيعةَ، والعلاقةَ المعكوسة بين المذهب والعمل من خلال تحليل مفصّل لتكنولوجيّات الإجراءات اللاّمتناهية في الجهاز التّأديبيّ. فالتقنيّات التّأديبيّة المركّزة في كلّ مكان من الطّبقات الاجتماعيّة تتقدّم على مذهب الجهاز القضائيّ الّذي وضعته «الأنوار». أفلا توجد في هذه الحالة طريقة أخرى في بناء التّاريخ عبر تعيين لعبة التّقنيّات وإجراءات السّلطة ونتائجها؟ يعدِل فوكو، هذا «الخرائطيّ» حسب دولوز[21]، عن الاتّصاليّة إلى «وصف» «جداول» «كلينيكيّة» حيث يرتّب «شروط الاشتغال»، و«التّقنيّات» و«إواليات» ما يسمّيه «ميكروفيزياء السّلطة»[22]. وقد كتب ميشال دي سرتو[23] عن هذه العمليّة التّاريخيّة فقال: «لقد احتاج فوكو إلى إقامة أركيولوجيا العلوم الإنسانيّة [...] وإلى البحث عن «قالب مشترك» من قبيل «تكنولوجيا السّلطة» الّتي ستكون مبدأ الحقّ الجزائيّ (تأديب الإنسان) مثل علوم الإنسان (معرفة الإنسان)، من أجل القيام بانتخاب»[24] داخل مجموع الإجراءات المشكّلة لنسيج النّشاط الاجتماعيّ في القرنين السّابع عشر والتّاسع عشر. وتتمثّل هذه العمليّة التّشريحيّة في الصّعود بالتّاريخ، انطلاقًا من نظام معاصر تواليّ (تكنولوجيا قضائيّة وعلميّة) لعزل التّكوين السّرطانيّ عن الجسد بعد أن اكتسحه، ولتفسير اشتغاله الحاليّ عبر تكوينيّته خلال قرنين سابقين»[25].

لكنّ هذا لا يعني أبدا أنّ التّاريخ لم يعد منتميا إلى ميدان

الرّواية[26]، وإلى السّرد، ولم يعدّ، إذن، فنّ القول، أي التّاريخ في معنى من المعاني، رواية الممارسات الّتي اكْتُشِفَتْ ولُوحِظَتْ وعُزِلَتْ وفُسِّرَتْ. إنّ التّاريخ خطاب، أو بالأحرى علم - قول[27]. لكنّ هذا الرّواية لم تعد جامعا ولا بحثا كليّا ولا وحدة في الحدث. فالأمر بخلاف ذلك، فمن خلال توخّي الشّكّ والتّبليغ، والمنعطفات (ضحك نيتشه)، فإنّه يترك طرح إمكانيّة تكوين تاريخ تعدّديّ بشكل أوضح. ونحن لا نذهب إلى حدّ القول، على منوال ميشال سير، إنّ «التّاريخ اتّفاقيّ عشوائيّ وسحابة قاعٍ أوّلا، وصخب قاع ثانيا. فالشعوب الكبرى والتعدّد تتجاوز كلّ قيس. إنّ التّاريخ جداليّ، إنّه الأثر المتقلّب لعمليّة تابعة للصدفة تجد نفسها منظّمة بواسطة تكرار وافٍ لهذه العمليّة. التّاريخ تكوين للتّراكيب والأنساق والأنظمة انطلاقا من هذه السّحابة الّتي لا تنقطع أبدا»[28].

يسكن التّاريخ على حدود القول والمعرفة. إنّه تحقيق ونقد وترتيب وكشف، لكنّه أيضا خطاب ناتج عن تقنية التّحقيق هذه وحولها. هذا «الإقليم» التّاريخيّ يمنحه مزية التّوقّف عن أن يكون اختزاليّا وكليانيّا، وأن يكون، على العكس، تعدّديّ الأبعاد، وأن ينبسط في فضاء التّنوّع. إنّ التّاريخ الرّوائيّ الّذي هو في مظهره التّقليديّ موجّه نحو وصف الأحداث وإظهار عامل «محدّد في نهاية التّحليل»، وجد نفسه مدحوضا من لدن منظّري التّاريخ الجديد[29]. إنّه يزعم القدرة على إنتاج الحقيقة وامتلاكها من خلال شفافيّة الرّواية، وأنّه، في كلّ الأحوال، حياديّ في قوله وفعله.

توجد، في الحقيقة، علاقة مركّبة قويّة تربط التّاريخ بمختلف مظاهر السّلطة وممارساتها. فالرّوح التّاريخي نفسه يمثّل أثرا لسلطة موجِّهة. وتمثّل الرّواية والتّفسير والحكاية والمعرفة طريقة في تناول السّلطة. فعندما فتح النّبيّ محمّد مكّة منتصرا، لم

يجنح إلى الانتقام، وأبقى على حياة النّاس ما عدا اثنين حكم عليهما بالموت، وكان أحدهما يروي تاريخ التّوراة القديم، فكان يزاحمه في الوقت الّذي كان النّبيّ يتلو الآيات المرتبطة بالتّاريخ القديم. لقد كان إذن يسلبه سلطة رواية قصص الأوّلين[30].

يمكننا أن نلخّص هنا هاجسنا الميتودولوجيّ في ما يخصّ توضيح هذه العبارة الشّائكة ألا وهي «الرّوح التّاريخي» من خلال ثلاث نقاط جوهريّة:

1 - الرّوح التّاريخي هو بالأساس مقاربة عقلانيّة داخل كثرة الأحداث والوقائع ومنتهى تنوّعها، ترمي إلى تعريف التّكوينات وأنماط التّشكّل والغايات والمسافات، وبإيجاز هي المعقوليّة الّتي تخوّل إدراك تفرّد الحدث وكلّيّة الواقعة في الآن نفسه. ونفهم، في هذه الحالة، أنّ الرّوح التّاريخي هو الّذي يمنح التّاريخ بعدا علميّا. وبالفعل، فإنّ فرادة نشاط المؤرّخ تكمن في العلاقة المزدوجة الّتي تعقدها مع الواقع؛ فمن جهة، يحاول المؤرّخ، شأنه في ذلك شأن الوثائقيّ والمؤرّخ الرّسميّ، أن يردم الواقع الماضي بأحداثه ووقائعه، ويراجعه ويحلّ رموزه ويحلّله، أو بكلّ بساطة، يعيد إحياءه؛ ومن جهة أخرى، يكون المؤرّخ بالضرورة على علاقة بواقعه الحاضر، شأنه في ذلك شأن كلّ مفكّر وكلّ عالم، أي بحقل الانتشار، وبممارسة الإجراءات الميتودولوجيّة الّتي يكون مدعوّا إلى استعمالها من أجل معرفة الواقع الماضي بصورة أفضل. وفي هذا المعنى، فإنّ خطاب المؤرّخ ليس روائيّا وصفيّا فقط، بل هو إكلينيكيّ تحليليّ نقديّ أيضا.

ولا يغيب عن نظرنا، بخصوص العمل التّاريخيّ، أنّ أنساقا إيديولوجيّة برمّتها تنبعث زاعمة أنّها «من المجتمع وماضيه وحاضره ومستقبله، تمنح، في رؤية تامّة للعالم، تمثّلا إجماليّا كاملا»[31] فيبتعد الرّوح التّاريخي عن مجرّد الإخبار عن الأحداث، ويرغب أكثر فأكثر في أن يكون عملا مخبريّا: إنّ التّاريخ يفكّر من الآن فصاعدا وفق ألفاظ العلوم الاقتصاديّة

والإحصائيّات وأشكال المؤسّسة والتّنوّع ومستويات العيش والبنيات والرّياضيّات والجغرافيا... الخ[32].

لكن، ألا تقود هذه الرّوح العلميّة المؤرّخَ، حتّى في تشدّده، إلى نوع من تزييف معرفتنا بالماضي؟ حقّا، أنّ الرّوح النّقديّة العقليّة في عمل المؤرّخ ضروريّة، كما أوضح ابن خلدون[33]، للتّحقّق من صدق الأحداث وزيفها في مختلف تدخّلات المؤرّخين الإيديولوجيّة. لكن، صحيح أيضا، أنّ عقلنةَ التّاريخ، بالبحث عن قالب يوحّده وجعله كلّيّا، تزييفٌ من حيث كونه يقود إلى تحليل إجماليّ اختزاليّ، ويفتح الباب أمام فعّاليّة سياسيّة كليانيّة[34].

هل يسعى الرّوح التّاريخي باستمرار إلى مفصلة الأعمال والأحداث بروح علميّة تعتمد نقد «الوثائق» من دون أن تطالب بإجراء مراقبة علميّة تامّة على الأعمال الاجتماعيّة والأحداث التّاريخيّة؟ يتمثّل هذا النّقد في «إنتاج» الوثائق بإعادة نسخها وعزلها «على نحو ما نقوم به في الفيزياء»[35].

إنّ إعداد الوثائق والمصادر، هذه «الإنشاءات التّقنيّة»، يعطي لعلم التّاريخ «أساسه وقواعده»[36]. وحقل تشكّل التّاريخ تشكّلا نظريّا هو هذا المكان الّذي تضمحلّ فيه الذّاتيّة الخالصة، حيث يكون إجراءُ المؤرّخِ التّقنيُّ العلميُّ «المعمول من تنظيم اجتماعيّ، أو أدبيّ... الخ، شرطَ التّحوّلِ ومجالَه»[37]، فليس العملُ التّاريخيّ علميّا محضًا، وكذلك الأمر في الفيزياء الّتي لا تدّعي مطلقا علمها التّامّ بالطّبيعة. يضطرّ الرّوح التّاريخي، إذن، في ممارساته العلميّة والتّقنيّة، إلى عزل الأحداث والمعطيات أو النّصوص، وإلى التّأويل وإعادة نسخ الوثائق، وبالتّالي بناء موضوعها على منوال ما يقوم به الفيزيائيّ الّذي يبني تجربته وموضوع دراسته[38].

2 - يتمثّل ما عملنا على إبرازه سابقا، في أنّ الرّوح التّاريخي بحث في وجود الإنسان الحسّيّ الّذي هو بالأساس

زمنيّ وسياسيّ. إنّه روح استقصائيّة لا تكتفي أبدا بما يقال؛ بل تكون مقتنعة بأنّ القول يتضمّن أشياء أكثر ممّا يعتقد قوله. لقد صنعت لنفسها «دهاء ونقدا ومطرقة»، إذا استعرنا مجاز نيتشه، فهي تستخرج اللاّمقول وتحيي أنماط الممارسات السّياسيّة والدّينيّة والاجتماعيّة وغيرها ممّا دُفِن، عبر عمل الخطابات الرّسميّة ونصوص علماء التّاريخ.

يعبّر العمل على تحقيق علمويّة التّاريخ وصورنته عن ميل نحو إيجاد هيكل قوانين تحكم العالم. ويكتسي هذا الميل، رغم كلّ شيء، دلالة. فهو يدلّ، في الآن نفسه، على عَجْز النّفس الإنسانيّة عن ملاحظة التّاريخ موضوعيّا- وهي الموضوعيّة المؤسّسة، حسب عبارات كارل بوبر[39] على «التنافس الحرّ للفكر»، و«على تنوّع الأفراد وآرائهم وأهدافهم وطموحاتهم الّتي لا يمكنها أبدا أن تكون معارضة»[40] - وعلى انزلاقٍ نحو تنظير التّاريخ تنظيرا «كليانيّا» يرسم مجراه ومعناه أنبياء تاريخيّون[41].

إنّ مراقبة التاريخ والمجتمع مراقبة علميّة شّاملة غير ممكنة. فالإيديولوجيا المؤسّسة على هذه المراقبة خطرة، بما أنّها تقود، بسبب عدم إمكانيّة تركيز كلّ المعلومات الفرديّة، إلى التّقليل، بواسطة التّبسيط، من الاختلافات والتّنوّعات الّتي توجد حقيقة في العلاقات الاجتماعيّة، وفي الواقع الّذي نريد معرفته وتفكيكه. لقد كانت الفلسفة الهيجليّة مسؤولة، على نطاق واسع، عن هذا التّشميل الوهميّ الّذي لم يفضِ إيديولوجيّا إلاّ إلى كليانيّة سياسيّة. وبالفعل، فإنّ التّشميل يعتقد امتلاك معرفة تامّة في التّاريخ والعلوم الإنسانيّة تمكّنه من رسم مخطّط شامل لمجتمع كامل.

هذه الطّوباويّة خطرة لأنّها تُخْتَزَل في ما هو دينيّ، وتقود، في الآن نفسه، إلى العنف بسبب عدم تحديد المثل الأعلى

الاجتماعيّ تحديدا علميا.»لا يأخذ المخطّط التّشميليّ في الاعتبار أنّه إذا كان من السّهل تمركز السّلطة، فإنّه يكون من المستحيل تمركز كلّ المعرفة الموزّعة بين عدّة نفوس فرديّة. ولكي يصبح التّمركز ضروريّا لممارسة السّلطة المتمركزة بمهارة [...]، يجب على هذا المخطّط التّشميليّ السّعيُ نحو المراقبة وقولبة المصالح والاعتقادات بواسطة التّربية والدّعاية. غير أنّ المجهود في ممارسة السّلطة على الأذهان، يحطّم بالضرورة آخر إمكانيّة لاكتشاف ما يفكّر فيه الشّعب حقيقة، لأنّه لا يتطابق، بكلّ تأكيد، مع التّفكير الحرّ، ومع التّفكير النّقديّ على وجه الخصوص، ومن شأنه بالضّرورة، أن يحطّم المعرفة في نهاية المطاف؛ وبقدر ما يكون غُنْمُ السّلطة أكبر، تكون خسارة المعرفة أكبر.»[42] يصبح المشروع التّشميليّ الطّوباويّ، إذن، كليانيّا ويفترض قيام الدّكتاتوريّة وراء مختلف أشكاله. وينبعث المسعى الكليانيّ من التّوق إلى إنشاء «المجتمع المغلق»، ومن يوتوبيا «المدينة المثاليّة»، أي من الإصلاح المتسلّط الصّادر عن «الوحدة الاجتماعيّة- الوطنيّة».

3 - «يشبه المجهودُ التّاريخيُّ المجهودَ الفلسفيَّ أكثر ممّا يشبه المجهودَ العلميَّ»[43] وهذا يعني أنّ المناهج في الفلسفة وفي التّاريخ متشابهة تقريبا. ولا يمكن للفلسفة الحاليّة، في شكلها الخارجيّ، أن تكون منقطعة عن التّاريخ، لأنّ المرجع التّاريخيّ هو الّذي يمنعها من أن تكون نسقيّة مثاليّة. غير أنّه يتعيّن عليها بالضرورة أن لا يغيب عن نظرها أنّ «التّاريخ ليس في نهاية المطاف إلاّ اهتزازات وقطيعات، وكلّ ما يعدّ في العمق هذه الاهتزازات وهذه القطيعات[44]» وهو متشكّل من لحظات تكون في الآن نفسه نقاطا في الزّمن، وهو مركّب من السّياقات الّتي بلغت قطيعتها...[45].

تصبح الفلسفة الّتي ترتبط بتصوّر التّاريخ تصوّرا تليولوجيّا تسلسليّا تشميليّا، وبكلّ بساطة، إيديولوجيا للسّلطة، أو إيتيقا

تستمدّ دروسا من الماضي للانخراط في الحاضر وإعداد المستقبل. إنّ الفلسفة، كتفكير نقديّ وخطاب فاضح، يمكنها وحدها، أن تتجنّب اختزاليّة الإيديولوجيا التّعبويّة وتبسيطيّتها.

إنّ نشأة فلسفة تاريخ جديدة ممكنة إذن. وهي تتأسّس على لاتماسك التّاريخ والتّفكير، وتاريخانيّة الإنسانّ وممارسة الشّكّ والفضح. فهي إذن فلسفة منفتحة تعتمد التّنوّع، وترفض التّدخّل في مصير الإنسان، وتفضّل توخّي ضحك نيتشه وسخرية سقراط. غير أنّه لا بدّ من ملاحظة أمرين في هذا المستوى:

أ. نفهم من تاريخانيّة الإنسان، بكلّ بساطة، أنّ الإنسان يكون على وعي بحضوره في العالم. غير أنّ حضوره المؤرّخ (historisante) يضطرّه إلى استثمار ماضيه استثمارا أركيولوجيّا تأريخيّا (historiale)، ويجعله مشدودا إلى بعد مستقبليّ. ولا تحيل التّاريخانيّة هنا إلى أيّ تليولوجيا وضعية من شأنها أن تقود الإنسان إلى حتفه. لقد أوضح نيتشه «في فهم التّاريخ أنّه ماهية خالصة وأضحى ساميا بما من شأنه أن يجلب للإنسانيّة خاتمة نظامها النّهائيّ»[46].

ب. لا يعني اللاّتماسك بتاتا غياب الزّمنيّة، أو انقسام الوعي الإنسانيّ وزمنيّته وتاريخانيّته. وفي الحقيقة، فإنّ ما يُطْمَسُ أكثر فأكثر في البحوث العلميّة والفلسفيّة هو إبعاد اللاّتماسك الّذي كان يمثّل، بالنّسبة إلى التّاريخ في شكله الكلاسيكيّ، المعطى واللاّمفكَّر فيه. ويسعى الرّوح التّاريخي الكلاسيكيّة إزاء الفوضى الظاهرة للأحداث والتّنوّع غير القابل للإدراك، إلى الإحاطة بهذا اللاّتماسك من أجل إبراز تسلسل الأحداث[47]. وهكذا أوضح فوكو[48]: «أنّه ليس من السّهل الكشف عن مكانة اللاّتماسك في التّاريخ بوجه عامّ، بل يتأكّد ذلك دون شكّ بالنّسبة إلـى تاريخ الفكر».

فهل نريد رسم قسمة؟ ربّما، فليس بالإمكان لأيّ حدّ إلاّ أن

يكون قطيعة اتّفاقيّة داخل مجموعة مجهولة التّغيّر. هل نريد تقسيم حقبة ما؟ لكن هل يحقّ لنا إنشاء قطائع متناظرة في نقطتين زمنيّتين من أجل أن نظهر لها نسقا متسلسلا موحّدا؟ من أين ينبعث تسلسل هذه الحقبة إذن؟ ومن أين يتأتّى، إثر ذلك، محوه وتبدّله؟ إلى أيّ نظام يمكنه أن يخضع في وجوده وتلاشيه في الآن نفسه؟ وإذا كان لديه في ذاته مبدأ اتّساقه، فمن أين ينبعث العنصر الغريب الّذي يمكنه أن يطعن فيه؟ كيف يمكن للفكر أن يتهرّب من شيء مختلف عنه؟ وبصفة عامّة، ماذا يعني القول: «لم يعد ثمّة قدرة على التّفكير في الفكر، وعلى تدشين فكر جديد»؟

١٧

يمثّل تكوين الرّوح التّاريخي حركة بطيئة غير منظّمة تضاهي حركة العلوم، أو حركة الفلسفة نفسها. فالتّاريخ يبدأ بمعاينة الأحداث والأعمال معاينة ساذجة مباشرة. غير أنّه يرتبط منذ نشأته الأولى بنظام معيّن للأشياء يمكن أن يكون إيتيقيّا أو كرونولوجيّا أو اجتماعيّا أو سياسيّا. وتتشكّل أفهمة الأعمال التّاريخيّة عندما تكفّ الرّواية التّاريخيّة عن أن تكون مجرّد معاينة للحوادث، أو رواية للأقوال، حينها يصبح هذا الجهد تفسيرا للأعمال، ومهارة قول فيها. وهي في علاقة تفاعل مستمرّة مع أشكال الخطابات الأخرى ومع درجات تطوّرها. ويبرز تاريخ المؤرّخ الرّسميّ أنّ الكتابة التّاريخيّة تابعة لمناخ المؤرّخ الثّقافيّ والعلميّ. ومن الواضح أنّ الصّفحة الّتي خصّ بها ابن خلدون في مقدّمته أهل البدو العرب لا يمكن أن تكون لها المنزلة التّاريخيّة والإبيستيمولوجيّة نفسها التّي تكون لصفحة من كتاب «المعارف» لابن قتيبة، أو من كتاب «سيرة ابن هشام». فبين هاتين الصّفحتين - علاوة على الأحداث التّاريخيّة، كغزوة بني هلال التّعسة، وأهل البدو المصريّين، على سبيل المثال- اختلاف في الفضاء الثّقافيّ ثراءً وامتدادًا

وتعقيدا. ولم يستفد ابن خلدون من تقدّم البحث التّاريخيّ نفسه فقط، وإنّما استفاد من تطوّر المفاهيم، وأنماط المقاربة، والأفكار، والثّقافة في مختلف الميادين العلميّة والدّينيّة والفلسفيّة أيضا.. وبالإضافة إلى ذلك، لم يكن ممكنا بالنّسبة إلى ابن هشام أو ابن قتيبة كتابة التّاريخ الاجتماعيّ على طريقة ابن خلدون، إذ كانت تنقصهما المقولات والمفاهيم الضّروريّة للإنجاز. وتطلّب الأمر، من أجل تحقيقه، إجراءين ضروريّين هما ملاحظة المعيش، «وهو مجال تتقدّم الملاحظة فيه تقدّما بطيئا تراكميّا»[49] جيّدا، ومجال وصف المعيش وصفا دقيقا، وهكذا نترك أثرا جيّدا للأحداث والأعمال والتّفكير ليس فقط في صلاحيّة هذه الملاحظات ونقلها، وإنّما في التّفكير في المفاهيم المستعملة والأدوات المشغَّلة أيضا. وكان ينبغي أن يوجد الطبريّ والمسعوديّ والبيرونيّ لأجل الوصول إلى ابن خلدون. فتكوين الرّوح التّاريخي يمثّل الإجراء الّذي ينتج من خلاله إثراء الرّؤية.

هل يمكننا تعيين الشّروط القطعيّة لمسيرة التّاريخ الحذرة عند العرب نحو المعقوليّة؟

تشكّل اللّحظة الأولى لحظة قطيعة بذيئة مؤلمة للرّوح الإنسانيّة من قهر الرّمز إلى «ديموقراطيّة» العقل المُلاحِظ. ونبادر إلى القول بأنّ ظهور التّحليل النّفسيّ والأعمال التّاريخيّة الإتنولوجيّة والتّطوّر الجماليّ والمتخيّل، وبالتالي الأسطورة، لم يعد ينظر إليها على أنّها طفولةُ الرّوح السّاذجَةُ. إنّها، على العكس، متغلغلة في كلّ طبقات المجتمع. والقطيعة هنا لا تعني إلغاء الرّمز والمتخيّل، أو إقصاءهما، بل تعني تغيّر منزلة الرّمز في المجتمع، ونشأة نمط مقاربة أصبح إجرائيّا أكثر فأكثر. ويتعلّق الأمر، في نظرنا، بإبراز مجموعة الشّروط الّتي حدّدت ظهور النّصّ التّاريخيّ في الثّقافة العربيّة، والرّواية التّاريخيّة والعلاقات المنسوجة مع مختلف الممارسات الاستدلاليّة الأخرى. وما تؤكّده أطروحتنا هو أنّ هذه اللّحظة الأساسيّة لتكوين الرّوح

التّاريخي يمكن أن ننعتها بأنّها سياسيّة، بما أنّها تتوافق مع ظهور الدّولة الإسلاميّة الجديدة في المدينة.

هل صحيح أنّ نشأة التّاريخ تمثّل «عرضا من غير ضرورة»[50]؟

تشكّك الأطروحة الّتي يساندها بول فاين الحتميّة السّببيّة في التّاريخ. غير أنّ التّأكيد على أنّ المؤرّخ الرّسميّ «لا يصطحب، كظلّه، ظهور الدّولة أو الوعي السّياسيّ»[51]، وأنّ «كلّ شيء كان جاهزا منذ البداية كي تتأتّى كتابة التّاريخ في يوم ما، وأنّ حوادث حدّدت ما إذا كانت ستسجّل بالفعل كتابيّا ووفق الشّكل الّذي تصوغه»[52]، يبقى أمرا إشكاليّا. وتمثّل الرّواية التّاريخيّة شكلا من أشكال النّضج، إذ تقتضي ثقافة وانتقالا من اللّفظ إلى الخطّ، وبالتّالي شكلا من أشكال التأسيس.

لا ريب أنّ معرفة الماضي قدّ غذّت فضول النّاس؛ غير أنّ التّاريخ ليس مجرّد معرفة بالماضي، وليس الرّوح التّاريخي مجرّد عدّاد أحدوثات وأساطير. إنّه، على وجه الخصوص، مدبّر نظام كرونولوجيّ منطقيّ يخترق تنوّع الأعمال والأحداث وتعقيدها.

لقد ورث هيرودوت (485-425 ق.م)، وهو أب التّاريخ الغربيّ، بالتأكيد المعلومات الّتي تضمّنتها العهود الهوميريّة أو احتوتها أعمال الجينيالوجيّين ومختلف المجمّعين، غير أنّه محقّق وباحث معلومات ومُخْبِرٌ عن الحروب الميديّة أثناء القتال بين الفرس والإغريق. لقد لاحظ فرانسوا شاتليه أنّ هيرودوت، «رحّالة مصر والشّرق، ترك أفكاره تتطوّر بحرِّيَةٍ. فهو لا يكتفي بوصف العادات الإغريقيّة أو الأجنبيّة؛ بل إنّه يسعى دائما إلى تفسيرها، ويقوم في بعض الحالات على الأقلّ بتبريرها وفهمها؛ ويضيف إلى رواية الأحداث بحثا إيجابيّا في حالات معيّنة، والأسباب الّتي قادتها»[53]. لقد كانت الرّواية التّاريخيّة مع

هيرودوت رؤية للعالم «الإغريقيّ»، ووعيا سياسيّا «بالمواطَنة» الإغريقيّة ضدّ البرابرة، أولئك الّذين لا يتكلّمون اللّغة الإغريقية.

ثمّة إذن شروط متنوّعة يسّرت تكوين الرّوح التّاريخي، من بينها، على سبيل المثال، وجود النّثر، أو شكل علميّ أو أسطوريّ أو دينيّ من الرّواية، وبنية اقتصاديّة ساعدت على المثاقفة والتّبادل الحضاري؛ غير أنّ كلّ هذه الشّروط ما كان لها أن تحقّق وظيفتها الرئيسة إلاّ متى تحقّقت المؤسّسة السّياسيّة في شكل دولة، أو في أيّ شكل آخر، بصفة أوّليّة. تلك هي حالة نشأة الرّوح الأسطوريّة في العالم العربيّ الإسلاميّ.

لقد انتقينا ثلاثة شروط أساسيّة ساعدت في انبثاق روح أسطوريّة منظّمة. وأوّل هذه الشّروط سياسيّ، ويتعلّق بالانتقال في شبه الجزيرة العربيّة في القرن السّابع الميلاديّ من الإيديولوجيا القبليّة والبدويّة المنتشرة، إلى إيديولوجيا أكثر انتظاما وأكثر توحيدا، وتعبويّة للطّبقات الشّعبيّة على وجه الخصوص، حول الوعي بالأسلمة. ويخصّ الشّرط الثّاني التّحكّم في المكان، وتنظيمه حول طرق يتّبعها الجنود الّذين نصبوا معالم منطقة جديدة للدّولة الجديدة بواسطة حروبهم. أمّا الشّرط الثّالث، فيرتبط بالتّصوّر الجديد للزّمان الّذي يؤكّد، من خلال محافظته على المظهر الجمعيّ، تاريخيّة الإنسان العربيّ وقد أصبح مسلما.

لكن، إذا كانت هذه الشّروط ضروريّة لنشأة التّاريخ، فإنّها ليست كافية لتطوّره وتكوينه. فالتّاريخ نشاط عقليّ يتطوّر من خلال نسج علاقات مخصوصة مع مختلف الممارسات الاستدلاليّة المميّزة للثّقافة. وبعبارة أخرى، فإنّ حقل عرض الرّوح التّاريخي لا يمكن أن يكون إلاّ الثّقافة. ولا يكون أيضا متنوّعا إلاّ بقدر تنوّع الثّقافة. ويكتسب الرّوح التّاريخي من خلال علاقته المميّزة بالأدب منذ الانطلاق، شكلا من المعرفة الموسوعيّة من جهة، وتخصّصا طبقا للشّكل الأدبيّ الّذي عَقَدَ معه علاقة مميّزة، من

جهة أخرى. وتتحقّق عقلانيّة هذا الرّوح عبر صلة مباشرة بالعلوم (البيرونيّ) والفلسفة (مسكويه) والجغرافيا (المسعوديّ)... الخ. ويصبح، منذ الآن، نقديّا ساخرا، ويفرض، على أيّة حال، شكلا من الاشتغال المفهوميّ. وقد تحقّق التّنظير مع ابن خلدون الّذي رسّخ الرّابطة العضويّة بين التّاريخ والفلسفة، وسعى بالنّتيجة إلى إنشاء فلسفة التّاريخ.

ونرى في الخلاصة أنّ هناك ثلاثة شروط تحكم نشأة الرّوح التّاريخي هي إنشاء إيديولوجيا الدّولة، ومراقبة المكان، والتّحكّم في الزّمان. وهناك ثلاث لحظات أساسيّة تميّز تكوين هذه الرّوح هي التّاريخ المتنوّع، والتّاريخ العقلانيّ، والتّاريخ الموضوع ضمن نظريّة.

نحن لا نذهب في هذا العمل إلى أنّ يكوّن الرّوح التّاريخي عند العرب قد تحقّق في حقل سياسيّ فحسب، بل نذهب إلى أنّه غير قابل أيضا أن يُردّ إلى مجرّد فرع روحانيّ أو شرعيّ. وبالفعل، فإنّ أطروحة عبد العزيز الدّوري[54] المشهورة قد اعتَبَرَتْ نشأة التّاريخ عند العرب ناتجة عن بحث دينيّ شرعيّ غير مكتمل. صحيح أنّ العلوم الدّينيّة الإسلاميّة، بصفة عامّة، قد ساهمت مساهمة مهمّة في نشأة الرّوح التّاريخي بما أنّها قد أتاحت، عبر الذّاكرة والإسناد، المحافظةَ على جملة من المعلومات المتنوّعة المهمّة عن حياة الرّسول محمّد ﷺ، وأثره، وعن صحابته. وقد بنى المؤرّخون هذه الفترة من الإسلام أيضا ضمن نموذج معياريّ إجرائيّ كانت تنبغي محاكاتُه في كلّ الأعمال السّياسيّة أو الأخلاقيّة أو الاجتماعيّة أو الدّينيّة. فلا يتعلّق الأمر إذن بماضٍ مبتذل نريد معرفته بدافع الفضول، أو من أجل متعة الرّواية التّاريخيّة، تشكّل معرفته جزءا من العلوم الدّينيّة، وهي أيضا ضرورة تربويّة اجتماعيّة، إذ كان طموحُ الإنسان المسلم محاكاةَ هذا النموذج المعياريّ الإجرائيّ و«تكراره». وإذا عرفنا أيضا أنّ القوانين الّتي تحكم التّصرّفات

الاجتماعيّة في المجتمع الجديد من النّاحية الشّرعية تستمِدّ مصادرَها من القرآن وأثر الرّسول (أفعاله وأقواله)، أي السّنّة، فهمنا بسهولة أهمّيّة معرفة هذه الفترة[55] معرفة تفصيليّة.

لكنّ هذا يعني أنّ المؤسّسة الشّرعيّة في الإسلام كانت في حاجة إلى معرفة نمط اشتغال الدّولة الّتي أسّسها الرّسولُ، وإقامة السّنّة الصّحيحة بواسطة البحوث التّاريخيّة والعلميّة. لقد أصبح التّاريخ، إذن، ضرورة في مجال تنظيم حكم جديد في مجتمع جديد. وليس مدهشا أنّ المؤرّخين العرب الأُوَلَ قد اهتمّوا خصوصا بوقائع حروب الرّسول والخلفاءِ الرّاشدين والغزوات[56] والفتوحات. فأصبح التّاريخ سريعا تاريخ المجتمع الجديد والتّشريعات الجديدة.

نفهم، في هذا الإطار، أنّ الحقل السّياسيّ الّذي يخصّ تنظيم المدينة الإسلاميّة، قد استطاع توجيه الرّوح نحو الاهتمام بالتّاريخ، والبحث عن صدق أحداث الماضي. ولم ينشأ الرّوح التّاريخي صدفة، أو عَرَضًا، أو من جرّاء فضول الإنسان. لقد نشأ سياسيّا في العالم العربيّ وتغذّى من كلّ الأعمال الاستدلاليّة في المجتمع الإسلاميّ الجديد من أدب، وعلوم، وأديان، وفلسفة... ثمّ اكتسب معقولية أهّلته ليصبح «علما شديد الارتباط بالاجتماع السّياسيّ» هو «العمران البشريّ» الّذي ابتدعه ابن خلدون.

ولهذا، يبدو لنا في هذا العمل أنّ الوحي هو ظرف نشأة العمل التّاريخيّ العربيّ، وأنّ الأسلمة هي الإطار الثّقافيّ السّياسيّ لتكوين الرّوح التّاريخي. وسنبيّن[57] ما الّذي يعنيه اعتبار الوحي هنا إيديولوجيا الالتزام، ووفق أيّ معنى يمكنه أن يشتغل على أنّه نموذج إجرائيّ معياريّ لا غنًى عنه لإقامة المجتمع الإسلاميّ الجديد، وتنظيمه بصفته انفتاح الإنسانيّة برمّتها على الواحد[58]. ويمثّل حدث الكلمة الإلهيّة هنا رسالة

دالّة على العالم، لكنّها أيضا تواصلٌ ينظّم العمل والفكر طبقا للنّظام الّذي نادى به خطاب الخلق الميثولوجيّ- الشّعريّ. إنّ الحدث في هذا المجال، على نحو ما، عالجه القرآن في القصص، ولا يمكن تحليله إلاّ على أنّه عنصر أساسيّ في خطاب الميثولوجيا الشّعريّة للوحي كإيديولوجيا. ويتمثّل كلّ مجهود المؤرّخ في جعل هذه القصص والحكايات واضحة مقبولة، وفي معرفة ظروف الوحي (أسباب النّزول) والأحداث السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة الّتي رافقتها. فالأسلمة، إذن، أكثر من أن تكون إطارا لنشأة العمل التّاريخيّ، إنّها عنصر التّأكيد على أنّ الإنسان فاعل في التّاريخ، وعلى أنّه مكلّف بحمل رسالة عليه أن يبلّغها. وبعبارة أخرى، حدّدت الأسلمة للإنسان العربيّ نوعا جديدا من العلاقة بين البشر يمكنها أن تجعل العالم قابلا للتّعايش والتّحوّل. ومن الآن فصاعدا، وبناء على قوّة قناعته بذلك، سيذهب نحو البحث عن عالم جديد، وعن مجتمع جديد، وبالتّالي سيغزو العالم السائد. وسيثبت ذاتَه في هذا الفعل (الحروب المقدّسة، الجهاد)، ويُرسي علاقة جوهريّة مع النّاس.

٧

يستحيل علينا في هذا العمل مساءلة جميع النّصّوص، وتحليل كلّ ما أنتجه المؤلّفون والمفكّرون العرب الّذين تحدّثوا عن التّاريخ، أو أحالوا إلى الماضي منذ بداية الإسلام وصولا إلى ابن خلدون. وإنّنا لا ننوي تحقيق النّصّوص تحقيقا شاملا، ولا نقد المؤلّفين الّذين اشتغلوا بالتّاريخ بشكل أو بآخر [59]، ولا نريد أيضا مناقشة أشكال العلم والتّاريخ عند العرب، ولا ترتيب الأجناس التّاريخيّة، مثل الجينيالوجيا (الأنساب) والبيليوغرافيا (التّراجم) والموسوعات (المعارف) والتّاريخ الاجتماعيّ والتّاريخ الكلّيّ والتّاريخ المحلّيّ. لقد كان كتاب روزنتال «تاريخ المؤرخ الرّسميّ الإسلاميّ»[60] في هذا المجال كتابا أساسيّا على درجة واسعة من الإحاطة. وقد أثار أيضا مشكلات جوهريّة

واجهها علم التّاريخ في الإسلام، منها على وجه الخصوص، الانتقال من الخبر إلى التّاريخ بالمعنى الخالص للكلمة.

يتمثّل رهان هذه الدّراسة في العمل على تحليل نمط تشكّل الرّوح التّاريخي عند العرب، ونمط اشتغاله في مختلف الخطابات والأعمال الّتي ميّزت المناخات الثّقافيّة والسّياسيّة منذ ظهور الإسلام إلى حين ظهور ابن خلدون. وفي نظرنا، يتعلّق الأمر بامتحان فرضيّة مفادها أنّ الرّوح التّاريخي قد نشأ بالممارسة السّياسيّة في المجتمع الإسلاميّ الجديد، وفي معيشه. وقد كان دوره متمثّلا في إبراز أهميّة ظهور الإسلام على الصّعيد الدّينيّ والاجتماعيّ والسّياسيّ في الآن نفسه، وفي جعله نموذجا إجرائيّا معياريّا لرسم «مستقبل» هذا المجتمع. غير أنّ هذا الرّوح، على عكس ما حدث في اليونان مع ثيوسيديد[61]، لم يكن يرتبط نهائيّا بحبكات السّياسة اليوميّة، ولم يكن له مكانة سياسيّة بحيث لم يروِ سوى الأحداث الحاسمة (من قبيل الحروب والثّورات أو الأزمات) في الحياة السّياسيّة. لقد كان، قبل كلّ شيء، بحثا في تنوّع حياة الأمّة من النّاحية الاجتماعيّة والثّقافيّة والفكريّة والإيديولوجيّة والسّياسيّة، وفي تعقيدها. فميدان تطبيقه وبسطه ثريّ متنوّع بما أنّ الرّوح التّاريخي تشكّل منذ البداية، وكان حاضرا في الخطاب الأدبيّ (ابن قتيبة) والعلميّ (البيرونيّ) والسّياسيّ (الطبريّ). فهو إذن روح متفحص باحث وتأمّليّ عقليّ.

ولقد سعينا إلى منح الأحداث التّاريخيّة، بالمعنى الدّقيق للكلمة، مكانةً يعتدّ بها، بتأويل مسارها، وتطوّراتها، وبمناقشتها أحيانا. وهذا ما يمكنه أن يساعدنا على تنزيل فرضيتنا تنزيلا دقيقا من أجل التّحقّق منها على نحو أفضل؛ غير أنّ مشروعنا الأساسيّ يبقى، رغم كلّ ذلك، إسهاما متواضعا في دراسة تكوين الرّوح التّاريخي عند العرب المغروس في ثقافة الأدب المتنوّعة الّتي تمّ فحصها مجدّدا من خلال الأعمال العلميّة

والفلسفيّة.

1() ربّما ينبغي في هذا المستوى تبديد أيّ سوء فهم، فلا يتعلّق الأمر هنا بالطبع، بـ«فلسفة التّاريخ» بالمعنى الهيجليّ، بمعنى صورة من التّأمّل حول مصير الإنسانيّة من أجل إنشاء معنى بشأنه، ودلالة ومدوّنة قوانين. فما نسمّيه فلسفة تاريخ هو هذا التّفكير «الإبيستمولوجيّ» حول الجغرافيا التّاريخيّة، الّتي تفحص مشاكلها ذات الطّابع الميتودولوجيّ والغنوزيولوجيّ. إنّها تحاول، فيما وراء هذا الامتحان الإبيستمولوجيّ، الكشف عن مسار الرّوح التّاريخي.

2() للتذكير، فإنّ «التّاريخانيّة مشتقّة من التّرجمة الفرنسية لكلمة Geschehen بعبارة تاريخانيّ الّتي اقترحها هنري كوربان. يفضّل بول ريكور، (في كتابه»الزّمن والقصّة، القسم 3 الزّمن المحكيّ، سويي، باريس، 1985، ص108) ترجمة ج، ف. كورتين الّذي «يقترح المصير- التّاريخانيّ، المتميّز بميزة مزدوجة، هي الحفاظ على العلاقة بالمفهوم التّقليديّ للمصير، والتناغم مع ترجمة Geschichtlichkeit بتاريخانيّة». وما نحتفظ به من التّحليل الهيدغيريّ للتّاريخانيّة هو أنّ ماضويّة المؤرّخ لا معنى لها إلاّ من خلال تأثيراتها وفعلها في الحاضر، وأنّ الأثر والانهيارات والبقايا لا معنى لها إلّا بالنّسبة إلى الحاضر. ليس فقط فكرة المسافة الزّمنيّة قد تهاوت، وإنّما أيضًا كلّ ماض تاريخيّ لا يمكن تمييزه في امتداد التّاريخانيّ إلى co-historial، أي للمصير المشترك والوعي بالمستقبليّة.

3() *M. Heidegger, Sein und Zeid,* 10° éd. Tübinger, Max Niemeyr Verlag, 1963, p376, cité et traduit par Paul Ricoeur, Temps et récit, p110. (المؤلّف)

4() يقترح هـ. إ. مارّو التّعريف التّالي للنّوع التّاريخيّ: «التّاريخ هو معرفة الماضي الإنسانيّ» ويقصد بعبارة «معرفة»

المعرفة الصّالحة والحقيقيّة؛ وفي هذا المعنى يقابل التّاريخ ما سيكون، وما يحيل على التّمثّلات الخاطئة، والمزوّرة، واللاواقعيّة للماضي، ولليوتوبيا (...) وللأثر التّاريخيّ، وللأسطورة، وللتقاليد الشعبيّة أو الأساطير البيداغوجيّة...».
Cf. De la connaissance historique, éd. Du seuil, Points, Paris1975, pp 29.30.

5() قسطنطين زريق، نحن والتّاريخ، بيروت، 1963، ص 14. (المؤلّف)

6() لا ينبغي التّغاضي عن كون التّاريخانيّة، عند هيدغير، متكوّنة من خلال تمدّد الكائن - هنا بين الحياة والموت، وانتقاله وثباته لذاته. في هذه الحالة، توضع التّاريخانيّة بصفتها أساسا للكائن المنفرد المعرّض للموت. ويلاحظ ريكور Ricoeur أنّ الأنطولوجيا في هذا المعنى» مونادية جذريا» (op.cit,p110)، لكن الكائن - هنا هو أيضًا الكائن - مع، فهو يوجد بالقرب من أشياء العالم ومع الغير. وفي هذا المعنى يمكن للتّاريخانيّة أن تقود إلى التّاريخ الكونيّ والمصير الخاصّ بالقدَر المشترك. فانطلاقا من اللّحظة الّتي يحصل فيها تحوّل نحو هذه التّاريخانيّة الجماعيّة، يصبح الجنس التّاريخيّ (أو الجغراتاريخيّة) ممكنا. هكذا تعتبر السّياسة في معنى التّعايش المنتظم، بصفتها المجال الأساسيّ للتّاريخيّة. (المؤلّف)

7() من الواضح أنّ هيدغير عندما وضع أولويّة التّاريخانيّة، أراد من خلالها مقاومة التأويل الهيجليّ الّذي إذ يفكّر بأنّ التّاريخ جمّاع، فإنّه لا حدث يكون خاضعا للتحكّم والتصوّر إلاّ في صورة تحوّل المصير إلى قدَر مشترك،. فالتّاريخ كعلم، هو محاولة للتّحكّم في التّحوّل إلى هذا المصير.

8() التشديد في النّصّ الأصليّ.

9() Fr. Châtelet, *La naissance de l’histoire*, éd. De Minuit. Paris 1962, p9.

10() Hegel *La raison dans l'histoire,* Unions Générales d'Editions, Paris 1965, p 52.

11() Hegel, Op. cit. p50.

12() ينقد هيجل هؤلاء المحترفين في التّاريخ وريبتهم إزاء فلسفة التّاريخ. فهو يقول مثلا: «من بين الأشياء، لا ينبغي أن نخضع إلى تضليل المؤرّخين المحترفين. وبالفعل، يوجد في ألمانيا، على الأقلّ، مؤرخون يتمتّعون بسلطة كبيرة في ما يتعلّق بما نسمّيه دراسة المصادر، الّتي تشكّل على وجه الدّقّة ما يؤاخِذون به الفلاسفة، على غرار التّصوّرات الغريبّة القبليّة.» .(50op.cit. p)

13() كتب السّخاويّ حول موضوع التّاريخ: «أمّا فيما يخصّ موضوعه، فهو الإنسان (في) الزّمن، وأسئلته هي حالاته ومصلحاته الكامنة في صناعة الأحداث في وقائعها». السّخاويّ لمن ضمّ التّاريخ، بيروت، 1979، ص7.

14() «الحرب البولوبونزيّة» لثيوتيسيد تتضمّن في رواياتها شكلًا من توجيه التّاريخ على أنّه معرفة وتحقيق، وقد كتب يقول:» لقد استبعدت الحصول على معلوماتي من أوّل وافد والثّقة في انطباعاتي الشّخصيّة... لم يكن عملًا سهلًا، لأنّه في كلّ حالة يقدّم الشهّاد علاقات غير مطابقة تتنوّع بحسب استجابتهم أو ذاكرتهم»(22،I). لكنّ هيرودوت الّذي هو أب هذا التّاريخ (بحث)، هو من أعطى للتاريخ موضوعه واسمه. فرانسوا شاتليه، ولادة التّاريخ.

15() التّشديد من المؤلّف.

16() فرانسوا شاتليه، ولادة التّاريخ، ذكر سابقا، ص 10.

17() التّشديد من المؤلّف.

18() M.Foucault. Réponse au cercle d'épistémologie, in Cahiers pour

l'Analyse N°9, de Seuil, p11.

19() المرجع المذكور سابقًا.

20() M. Foucault, *Surveiller et punir,* Gallimard, Paris, 1975.

21() Cf. G.Deuleuze, *Ecrivain*, non: *un nouveau cartographe* Critique N° 343, décembre 75, p. 1207.

22() M.Foucault, *Surveiller et punir,* Gallimard, Paris, 1975.

23() Michel de Certeau, «Arts de faire» *in, L'invention du quotidien,* IUGE,10 /18 Paris 1980, p104.

24() التّشديد في النّصّ الأصليّ.

25() Michel de Certeau, «Arts de faire», *in, L'invention du quotidien,* IUGE, 10/18 Paris 1980, p 104.

26() النّقد الّذي وجّهه ليوتار إلى الخطابات النّظريّة الّتي تطبع غائيّة، تيلوس tèlos السّرد التّاريخيّ هي حتما مؤسّسة التّيلوس الّذي يفترض ضرورة معنى للتّاريخ قاد إلى كوارث بما أنّه يدافع عن إيديولوجيّات كليانيّة هوويّة. لكن هنا، لنا أن نفترض بأنّ كلّ ذلك ليس إلاّ سردا، وهذا ما نعترض عليه. نحن نعتقد أنّ التّاريخ قول، لكنّه أيضا علم- قول. كتب ليوتار:» التّاريخ مصنوع من سُحُبٍ من السّرديّات، وهي سرديّات نأتي بها ونبدعها ونسمعها ونلعبها».

27() نتّفق تماما مع رأي بول فيين عندما يؤيّد «أنّ التّاريخ سرد» و«أنّ كلّ سرد يكتسي فورا معنى، وأنّه من غير الممكن نزع حدث دون أن يصطحب معه جذوره الّتي أنشأته، وعلى العكس من ذلك، فأنّ إيجاد علّة جديدة لـ«أحد» الأحداث هو

أن نستخرج في شكل نتيجة، مظهرا جديدا لـ«هذا الحدث». لكن ما نعترض عليه هو التأكيد بأنّ التّاريخ «ليس تحديدا، وليس أيضا تفسيرا». فالربط بين الأحداث، وبين الأحداث والأسباب يحتاج إلى عمليّة تفكير، ومنطق قوي، وانتخاب ونمط فكريّ مخصوص، إنّه عمل عقليّ من أعمال النّفس، ويمثّل السّرد علم - قول، وعمليّة منطقيّة عقليّة، وتفسيرا أيضا. هكذا، فلا وجود لأداة تفسير كلّيّة تكون النّظريّة العامّة للتّاريخ الكلّيّ: «التّفسير التّاريخيّ لا يمكن أن يستدعي أيّ مبدأ، ولا أيّ بنية دائمة»، فأمام تنوّع الأحداث، وأمام علاقات البشر المتنوّعين، لا يمكن للمؤرّخ سوى معاينة المعيش وأخذ هذا التّنوّع وتجربته الذّاتيّة مأخذا جادّا. فالتّاريخ بحث وتحقيق.

28() Michel Serres, *La naissance de la physique*, Ed. de Minuit, Paris 1977, p 202.

29() ينبغي تسجيل أنّ التّجديد في تاريخ فرنسا قدّمه مارك بلوخ (1886-1944) ولوسيان فابفر(1878-1956) إلى جامعة سترازبورغ وهما اللّذان أنشآ سنة 1929 «مجلّة تحاليل التّاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ». وقد أرادت مجموعة «التّحاليل» تجاوز سرد الوقائع التّاريخيّة لفائدة تاريخ «إشكاليّ».

30() ذكر في السّيرة النّبويّة لابن هشام (دار إحياء التراث العربيّ. بيروت، المجلّد 1، ص 321)، ما نصّه: « كان المنذر بن الحارث شيطان قريش؛ وكان يسيء إلى النّبيّ. لقد تقبّل في غار حراء «تاريخ» ملوك فارس (...) وعندما كوّن النّبيّ مجموعة يتحدّث معها عن الله ويحذّرها ممّا حدث للشّعوب الأخرى (...) أخذ مكانه ليقول للنّاس أنّه يمكنه أن يحدّثهم، وأخذ يروي (تاريخ) ملوك الفرس».

31() G. Duby, «Histoire sociale et

idéologie des sociétés», in *Faire de l'histoire,* TI, Gallimard, Paris, 1974, p 149.

32() Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien,* Gallimard, Paris, 1973, p 11.

33() ابن خلدون، خطاب حول التّاريخ الكلّيّ: «لكتابة مؤلّفات تاريخيّة، ينبغي الحصول على العديد من المصادر والمعارف المتنوّعة جدّا. وينبغي أيضا أن يكون هناك ذهن فطن عميق، لقيادة الباحث إلى الحقيقة وتجنيبه الخطأ كلّما اطمأنّ إلى الرّوايات التّقليديّة ولم يكن لديه وضوح في معاني المبادئ الّتي قدّمتها العادة، وقواعد السّياسة وطبيعة العمران نفسه والشروط الّتي تحكم المجتمع الإنسانيّ، وإذا لم يقوّم من جهة أخرى، وثائقه القديمة أو الّتي تعود إلى تاريخ بعيد من خلال مقارنتها بمعطيات جديدة أو معاصرة، فإنّه لا يستطيع أن يتفادى الأخطاء والمسافات الفاصلة عن الطريق الكبير للحقيقة».

34() تنبغي الإشارة إلى أنّ مقدمة العقل في التّاريخ يمكن اعتبارها تزييفا للواقع التّاريخيّ. فعقلنة الواقع تتحقّق عبر الضّرر بالمفرد وبالفردانيّ وبالأحداث المركّبة. فبعد أن بيّن هيجل (العقل في التّاريخ) أنّ التّفكير الفلسفيّ لا يقبل الصدفة والاتّفاق، يعلن أنّه «يجب علينا البحث في التّاريخ عن هدف كلّيّ، أي هدف نهائيّ للعالم- ليس هدفا خاصّا للرّوح الذّاتيّة، أو للشّعور الإنسانيّ» ويضيف لاحقا: «في عنصر التّاريخ الكلّيّ لا تهمّنا الأشخاص المفردة المختزلة في فردانيّتها الخاصّة».

35() Michel de Certeau, «L'opération historique,» in Faire de l'histoire TI, Gallimard, Paris, 1974, p20.

36() Michel de Certeau. op, cit, p 21
37() Ibid, p20.
38() كتب بول فاين (التّاريخ التّصوّريّ) قائلا: «التّاريخ، شأنه شأن مجرى الطّبيعة، مجموعة من الأحداث كلّ منها محدّد، غير أنّ البعض منها فقط يمثل مواضيع علم، وتكون كلّها فوضى وليست أكثر «علميّة» من مجموع الظّواهر الفيزيائيّة والكيميائية الّتي تنتج في نسبة معيّنة وداخل نطاق معيّن من المساحة الرّياضيّة» والرّوح التّاريخي، على منوال الرّوح الفيزيائيّ العلميّة ، روح استقصائيّة تسعى إلى أن تستخرج من عمل أو حدث أو نصّ، معنى منطقيّا واضحا في الوقت الّذي يتجاوز فيه الشّكل المرئيّ.
39() انظر تحليلنا حول تصوّر التّاريخ عند بوبر تحت عنوان: بوبر وفلسفة التّاريخ، ضمن الكرّاسات التّونسيّة، الجزء 28، 1980، عدد 111، ص112.
40() K.R.Popper, *Misère de l'historicisme,* trad, H. Rousseau, Plon, Paris, 1956, p 155.
41() ينبّهنا بوبر إلى هذا الانزلاق الّذي صنعه التّاريخيّون بين التّوقّع العلميّ والتّنبّؤ التّاريخيّ.
42() Popper, *Misère de l'historicisme,* op, cit, p 92.
43() P. Veyne, op ,cit, p 62.
44() J. Chesnaux, *Du passé, faisons table rase,* Maspero, Paris, 1976, p 130.
45() Ibid, p 131.
46() Nietzsche, *Considération inactuelle* II, 1.
47() Foucault, *Réponse au cercle*

épistémologique, op. cit, p 10.
48() Michel Foucault, *Les mots et les choses,* op, cit, p 64.
49() Paul Veyne, op, cit, p 254.
50() Paul Veyne, op, cit, p 98.
51() Ibid.
52() Ibid, p 99.
53() François Châtelet, La naissance de l'histoire, op, cit, p 59.

54() عبد العزيز الدّوري، بحث في نشأة التّاريخ، المكتبة المسيحية، بيروت، 1960.

55() ذكر جارديبه:«تعود السّلطة التّشريعيّة، بالمعنى التّامّ للكلمة، إلى القرآن فقط. فكلّ تشريع، أو بالأحرى، كلّ قانون خاصّ لا يمكنه أن يكون سوى تفسير للتّشريعات القرآنيّة. وتكون السّنّة والسّيرة، أي عادات الرّسول الّتي تمّ جمعها من صحابته، بمثابة التّوضيح أو التّحقيق الفعليّ للشّرع الإلهيّ الأسمى». المدينة الإسلاميّة، فران، باريس، 1976، ص 109.

56() Cf, J; Horovitz, "The Earliest Biographies of the prophet and there Authors", in *Islamic culture,* I, 550, 1927, traduit en arabe par Hussein Nassar.

57() الفصل الثّاني من هذا العمل.

58() نلاحظ أنّ الوحي، بعيد عن أن يعتبر عند المسلم انفتاح الإنسانيّة على الواحد ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (سورة ص: الآية 65) يمكن أن يتصوّر ويعاش أيضا على أنّه إيديولوجيا حكم في المجتمع المسلم.

59() لقد قام العديد من المستشرقين بأعمال تحقيق لتقديم

قائمة في المؤرّخين العرب، نذكر من أشهرهم: واستينفيلد وبيس بواجيس وبروكيلمان وشاكر مصطفى.

60() Published by E.J. Brill, Leiden, Trad. en arabe par Salah Ahmed al'alī, Bagdad 1963.

61() Cf, François Chatelet, La naissance de l'histoire, éd. Minuit, 1962.

القسم الأوّل

شروط تكوّن الرّوح التّاريخيّ عند العرب

الفصل الأوّل

الكلمات والمفاهيم: خبر، تاريخ، حكم

«يؤمن الرّوح التّاريخي بحقيقة الماضي، ويعتبرأنّه، في طريقة وجوده وفي مضمونه، لا يختلف بالطّبيعة عن الحاضر من زاوية ما».

فرانسوا شاتليه «نشأة التّاريخ»

إذا رُمْنا توضيح التّاريخ وتعريفه في ممارسته المرسومة داخل آليّات السّلطة الإسلاميّة، فينبغي السعي نحو إبراز المفاهيم الإجرائيّة الضّروريّة الّتي تحلّل نمط تشكيل جهاز الإسلام، ونمط اشتغاله وارتسامه في نسيج المجتمع الإسلاميّ الجديد، وتوضّحهما. ولكن قبل ذلك، لنحاول تعريف التّاريخ عند العرب، وتصوّرهم للسّلطة.

«التّاريخ» والسّلطة كلمتان غير منفصلتين فعليّا، تفيدان، بالضّرورة، معاني مختلفة، لكنّها متكاملة وفي ارتباط وثيق. أنّ ارتباطهما العضويّ قديم حقّا من جهة كون نشأة الرّوح التّاريخي لم تتشكّل إلاّ بالتّوازي مع تشكّل الدّولة باعتبارها أعلى أشكال السّلطة في اليونان. لكن، منذ ذلك الحينّ تطوّر

الرّوح التّاريخي بتطوّر أجهزة السّلطة السّياسيّة وتقنيّاتها. فهو يتشكّل كلّ يوم عبر ما تقدّمه العلوم والتّقنيّات، لكن ضمن إطار مرسوم مخطّط من خلال نمط اشتغال السّلطة. والتّساؤل عن هذا الزّوج المفهوميّ [التّاريخ والسّلطة] في الإسلام هو، قبل كلّ شيء، تساؤل عن تركيبه وتكوينه، وعن نشأة الرّوح التّاريخي، وهو أيضا القدرة على رصد اشتغال السّلطة وبلورة نظرة تشخيصيّة في هذا التّزاوج من خلال العمل على معالجة كلّ الأسئلة والصّعوبات الّتي تطرحها هذه العلاقة معالجة تامّة.

ومن بين الصّعوبات الّتي يطرحها مشكل مصطلح «التّاريخ» في الحضارة العربيّة الإسلاميّة مصدر الكلمة الإيتمولوجيّ. فالمؤرّخون والمفكّرون العرب قد استعملوا بالفعل كلمة «تاريخ» لاحقًا بعد نشأة الإسلام[1]. وقبل ذلك، كانت عبارة **«الخبر»** سائدة في الاستعمال، وتفيد أساسًا المعلومة. وتتضمّن هذه الكلمة، في حقيقة الأمر أيضًا، معنى الوصل، ومن هنا بالذّات، اكتسبت معنى البحث والنّقد. لكنّها تبقى مرتبطة في استعمالها بالرّواية، والقصص الشّعبيّ، والأسطورة[2]. ولم تظهر كلمة «التّاريخ» إلّا في القرن الثّاني للهجرة مضمَّنة في عناوين مؤلّفات تاريخيّة. وبالنّظر إلى المشكلات الّتي نواجهها في تحديد تاريخ ظهورها، نعتقد أنّ أول كتاب معروف تضمّن عنوانه كلمة «تاريخ» هو كتاب التّاريخ للشّيخ ابن الحكم الأنباريّ (متوفّى سنة 147هـ).

من الأهمّية بمكان أن نشير هنا إلى أنّ البحوث الإبيستمولوجيّة الحاليّة تُظهر أنّ الأمر لا يتعلّق بتغيّر خالص بسيط في الكلمة؛ إنّه تغيّر في العقليّة العلميّة، وفي نمط التّصوّر الدّاخليّ للتّاريخ. فكلّ ثورة تمثّل عمليّة قطيعة. وينبغي التّخلي عن «الاتّصاليّات العفويّة الّتي ينتظم الخطابُ المزمع تحليله، من خلالها استباقا، وبشكل شبه سرّيّ»[3]. ويمثّل اقتحام المفاهيم الجديدة حدثًا لا يمكن أن يكون بتاتًا تضمّنيّا

أو مستقلّا، فهو يرتسم، على العكس من ذلك، ضمن «لعبة العلاقات»[4]. الّتي تكون مرصودة ومرئيّة أحيانًا، وتكون أحيانًا أخرى غير مرئيّة عندما يتعلّق الأمر ببلورة التّشكّل والاشتغال دون اعتبار لوعي الذّات الفرديّ. يتعلّق الأمر، إذن، بقطيعة أو بعزل العبارات السّابقة والإيديولوجيّات المهيمنة الّتي تظهر في ترتيب العلاقات بين الكلمات والمفاهيم بواسطة العلامات. إنّ إبداع الكلمات وبناء الموضوع العلميّ والإدماج الاجتماعيّ وتكوين المفاهيم، متكافئة. وينبغي التّخلي عن البحث في أولويّة الفكر على اللّغة، والعكس. وينبغي النّظر إليهما في وجودهما وامتدادهما وترابطهما[5]. لكن المفهوم يفلت من الكلمة مكتسبا معناه في النّشاط العلميّ.

ما تعبّر عنه كلمة «خبر» هو قبل كلّ شيء رواية المعلومة. فقليلًا ما يهتمّ الرّاوي- المخبِر بصحّة الرّسالة والحدث، وبحقيقتهما. إنّه يذهب إلى حدّ إبراز الغريب والاستثنائيّ والهامشيّ. إنّه يقوم بالوصف دون تحليل، ويثير الوقائع، ويشير في إيجاز إلى الأحداث دون ربط. فيرِدُ الإخبارُ على نمط الخطاب التّاريخيّ الهشّ الفقير.

والحقيقة أنّ الخبر، بصفة عامّة، يمثّل وصفا لحدث يذكّرنا ببنية قصصيّة الأيّام [6]. وقد ميّز روزنتال بين ثلاث خصائص أساسيّة في القصّة، بما هي خبر، تتمثّل الأولى في استقلال موضوع الخبر الّذي لا يرتبط بسبب، وليس له أيّ تأثير. ويكون طابع سلسلة القصص الخبريّة كرونولوجيّا أكثر ممّا يكون منطقيّا أو سببيّا. أمّا الخصيصة الثّانية، فتوضّح بنية انتسابه إلى قصّة الأيام في عصر ما قبل الإسلام. وفعلا، فإنّ الخبر يمثّل بصفة عامّة حدثا جديدا، ذا صورة حسيّة، يلهج بالأحداث المثيرة الغريبة. وأمّا الخصيصة الثّالثة، ففي علاقة بتجذّر قصّة الخبر في الأدب، بما أنّه يشمل، بصفة عامّة، أبياتًا شعريّة، وقصائد لها أحيانًا روابط بعيدة جدّا بوصف الخبر وروايته[7].

وإجمالًا، فإنّ كلمة «خبر» تشير خصوصًا إلى استمراريّة في القصّة، وفي بنية الشّكل التّاريخيّ القديم في حضارة ما قبل الإسلام. ولا يمكن للرّوح التّاريخي أن ينشأ ويتطوّر إلاّ بالقطيعة مع بنية قصّة المشافهة والسّماع، ومن خلال وضع حدّ لفوضى سلسلة الأحداث، بالسعي أوّلا إلى تنظيمها كرونولوجيّا، وبالعمل، ثانيا، على ترتيبها ترتيبا منطقيّا (نشأة الحوليّات في تاريخ الطّبري، والدّراسة العلميّة والاجتماعيّة في الّتاريخ لدى البيرونيّ، ونظريّة التّاريخ لدى ابن خلدون... الخ). ينفتح بهذه القطيعة، وبهذا التغيّر في المفاهيم، حقل بحث علميّ أمام المؤرّخين والمدوّنين العرب. ومن الآن فصاعدا، نستطيع البحث عن روابط تاريخيّة بين الأحداث والمصادر العلميّة، والحضارات. ونستطيع كذلك تحليل الأحداث، وإنجاز البحث والتّشخيص والتّنظير والاستدلال.

يمكننا، إذن، الاشتغال بالتّاريخ بالمعنى الحديث للكلمة. لقد عرّف ابن خلدون التّاريخ بقوله: «إنّ التّاريخ، في ظاهره، لا يزيد على إخبار عن الأيّام والدّول والسّوابق من القرون الأُوَل، تنمّى فيه الأقوال، وتُضْرَب فيه الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدّي إلينا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال، واتسع للدّول فيها النّطاق والمجال، وعمّروا الأرض حتّى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزّوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق»[8].

هذا لا يعني بتاتًا أنّ التّاريخ، أثناء عمليّة فصله عن الإخبار، قد أصبح تفكيرًا علميًّا في الماضي. فقد ظهر هاجس وضع نظريّة في التّاريخ، خصوصا مع ابن خلدون. وببساطة، يتعلّق الأمر بالتّحوّل نحو روح تاريخيّة أكثر تنظيما ونسقيّة وعلميّة، حيث يتقلّص شيئًا فشيئًا استخدامُ الخرافات المشوبة

بالشّكّ. ويمثّل هذا التّحوّل ضربا من تعديل الرّوح التّاريخي الّذي نشأ بظهور الإسلام، وتطوّر عبر مختلف الأحداث والقطائع الّتي هزّت بناء الأمّة الإسلاميّة ودولتها.

إنّ مصدر كلمة «تاريخ» ليس واضحًا. ولقد حاولنا دائمًا رصد مصدره في اللّغات المجاورة. فمن الباحثين من يرجع كلمة «تاريخ» إلى جذور فارسيّة. وبالنّسبة إلى بعضهم الآخر، في «الموسوعة الإسلاميّة» على سبيل المثال، فإنّ الكلمة سريانيّة أو عبريّة. غير أنّ البحوث الحاليّة أتاحت القبول بالفرضيّة الأكثر ترجيحا، وهي أنّ كلمة «تاريخ» تعود إلى أصل يمنيّ جنوبيّ، وهي مشتقّة من كلمة «ورخ» الّتي تعني القمر أو الشهر[9].

ينبغي علينا هنا أن نثير على وجه الخصوص مختلف الدّلالات الّتي تحملها كلمة «تاريخ». ولهذا، سوف نتابع نصّ السّخاويّ (المتوفّي سنة 902 هـ) الإعلان بالتّوبيخ لمن ذمّ التّاريخ[10].

تشير كلمة «تاريخ»، في معنى أوّل، إلى تحديد الوقت الّذي تمّ فيه الحدث. وفي ذلك يقول السّخاويّ: «التّاريخ، في اللّغة، يعني، أولا، الإعلام بالوقت. فيُقال: «أرّخت الكتاب وورّخته، أي بيّنت وقت كتابته»[11].فمن الواضح أنّ هذا المعنى حصريّ، وليس مهمّا في بحثنا إلاّ بالنّظر إلى تاريخه، أي بالنّظر إلى القرار التّاريخيّ بتأريخ الأحداث في علاقته بهجرة النّبي محمّد إلى المدينة.

وفي معنى ثانٍ، تفيد كلمة «تاريخ» غاية (بصفتها كمالا ومنتهًى) الشّيء أو الحدث: «تاريخ كلّ شيء غايته ووقته الّذي ينتهي إليه»[12]. وتنبغي الإشارة هنا إلى أنّ النّهاية يمكن أن تعني الكمال، وفي هذه الحالة، يكون القصد من كلمة تاريخ الإرث: «وقيل لفلان تاريخ قومه، إمّا لكونه المنتهى في شرف قومه، [...] وذلك بالنّظر إلى الأمور الجليلة، من كرم أو فخر أو

نحوهما، وإمّا لكونه ذاكرا للأخبار وما شاكلها.»[13]. وهو معنى لم يعد مستعملا حاليّا.

وتشير كلمة «تاريخ»، في معنى ثالث، إلى ما ينجزه المدوّن من كتابة تاريخ زمنه، ووصف أحداث الواقع الرّاهن، وهو ما يتوافق إلى حدّ ما مع مهمّة المؤرّخ الرّسميّ أو الحوليّة. وسوف نبيّن أنّ الشّاهِدِينَ على أحداث عصرهم (وهم المخبرون التّاريخيّون) أصحاب دور كبير في بناء التّاريخ عند العرب. فثمّة الرّواة، من جهة، حيث ينقل أوّل راوٍ في سلسلة الرّواة ما شاهده، أو ما سمعه، أو ما عاشه أيضا، وثمّة، من جهة أخرى، المخبرون، وهم إمّا مسافرون يقصّون أسفارهم بكثير من التّفاصيل والدّقّة، فيصفون الأماكن الّتي مرّوا بها و شعوبها وآدابها، وإمّا ظاعنون يقصّون حربًا أو معركة أو واقعة شاركوا فيها، أو يقصّون وقائع وأحداث جرت في مجالس الخلفاء أو الأمراء أو الوزراء... إلخ.

وفي معنى رابع، يدلّ «التّاريخ» على سيرة النّاس المشهورون. «وفي الاصطلاح، [التّاريخ هو] التّعريف بالوقت الّذي تُضْبَط به الأحوال، من مولد (الرّواة والأئمّة)، ووفاة وصحّة وعقل وبدن ورحلة وحجّ وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا ممّا مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم. ويلتحق به ما يتّفق من الحوادث والوقائع الجليلة من ظهور ملمّة، وتجديد فرض، وخليفة، ووزير، وغزوة، وملحمة، وحرب، وفتح بلد، وانتزاعه من متغلّب عليه، وانتقال دولة، وربما يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء، وغير ذلك من أمور الأمم الماضية»[14].

يتولّد من هذا النّصّ المعنى الخامس لكلمة «تاريخ»، وهو تطوّر الأحداث وتدرّجها في الزّمن. وفي الحقيقة، إنّ معنى التّطور عند السّخاويّ ضمنيّ غير معلن. وقد حضر في هذا

النّصّ على أنّه بحث عن البداية وعن الماضي (ابتداؤهم)، ومن خلال الكشف عن حالة الأشياء الفعليّة، وعمّا هو حاليّ (حالهم) أو مستقبليّ (استقبالهم). وهذا هو المعنى الّذي لا نتّفق بشأنه تماما مع قسطنطين زريق[15]. الّذي يقول إنّ استعمال كلمة «تاريخ» في اللّغة العربيّة «من أجل التّعبير عن الأحداث الماضية أمرٌ حديث؛ فقد ورد إلينا، حسب رأينا، من اللّغات الأخرى، ومن الفكر الغربيّ الحديث». ونصّ السّخاويّ كافٍ بذاته لإنكار قول زريق، وإظهار أنّ العرب قد استعملوا كلمة «تاريخ» للإشارة إلى الماضي[16].

نستطيع القول، إذن، في معنى سادس وأخير، أنّ كلمة «تاريخ» تشير إلى معرفة الماضي، أو إلى فنّ التّعرّف عليه، أي إلى المجهود المستمرّ لربط الحاضر بالماضي. ويشير السّخاويّ إلى ذلك بقوله: «وأمّا موضوعه فالإنسان والزّمان، ومسائله أحوالهما المفصّلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزّمان، وأمّا فائدته فمعرفة الأمور على وجهها»[17].

تنبغي الإشارة إلى أنّ السّخاويّ سبق أن أكّد في تعريف التّاريخ على الرّوح النّقديّة، بما أنّ أهمّيّة التّاريخ الأساسيّة، في تقديره، تتمثّل في البحث عمّا حدث فعلًا في الماضي. وتبقى معرفة الأحداث في حقيقتها، بالنّسبة إليه، الهدفَ الجوهريّ في كلّ نشاط وبحث تارِيخِيَّيْن. فالتّاريخ، إذن، نشاط نقديّ، وهذا النّقد هو الّذي يجعل الرّوح التّاريخي منفصلا عن الخبر وعن القصص الشّعبيّ الأسطوريّ غالبًا.

يُظْهِرُ التّعدّد في معنى كلمة «تاريخ»، إذن، ثراء الرّوح التّاريخي وتعقيده في الآن نفسه، وأنّه تكوّن منذ ظهور الإسلام. ولكنّه يؤكّد، في الوقت نفسه، أنّ غموض هذه الكلمة لم يتبدّد إلاّ مؤخّرًا باستبعاد المعاني الّتي لا قيمة علميّة لها (أي المعنى

الأوّل، والمعنى الثّاني، والمعنى الثّالث المذكورة سابقًا). وقد تحقّق هذا الاستبعاد انطلاقًا من عمليّة بدء العمل بمعارفنا حول الماضي من أجل أهداف تيولوجيّة (ونشير، على سبيل المثال، إلى معرفة كلّ ما يرتبط بحقيقة حياة النّبيّ محمّد ﷺ وأفعاله وأقواله)، أو من أجل أهداف سياسيّة (رصد مصدر الانشقاقات وتكوين الأحزاب السّياسيّة مثلا)، أو من أجل أهداف اقتصاديّة وعلميّة أيضًا. وتتمثّل، عند السّخاويّ، أهمّيّةُ العمل التّاريخيّ الأساسيّةُ المؤسّسةُ على النّقد، في إيجاد منهج متميّز يسمح برسم خطّ فاصل بين المعلومات المكذوبة المدحوضة، والمعلومات الصّحيحة الواضحة[18]. إنّ فعلَ التّمييز المبنيّ على التّوضيح والنّقد، منطلقٌ حقيقيّ في الدّحض، به يكون الفصل بين الخبر الّذي قد تكتنفه أقوال متعارضة غير متماسكة منطقيّا وزمنيّا، وبين التّاريخ الّذي هو مجهود فهم ومعرفة وتحليل للحدث بصورة أكثر جلاء وأكثر نسقيّة وأكثر نقدا.

غير أنّه ينبغي أن نلاحظ بأنّ هذا الفصل، إن كان قد تحقّق على ما يبدو، منذ منتصف القرن الثّاني الهجريّ، فإنّ اختفاء كلمة «خبر» بصفتها معرفة بالماضي، لم يتحقّق إلاّ أثناء القرن الرّابع الهجريّ[19].

ويدلّ اللّفظ الثّاني من زوج «تاريخ/سلطة» على ثلاث عبارات في اللّغة العربيّة هي: الحكم، والسّلطان، والسّلطة. فلنحاول التّساؤل، في هذا المستوى، عن أصلها الإيتمولوجيّ حتّى نتمكّن من النّفاذ إلى معانيها العميقة وخصوصيّاتها. فعبارة «حكم» تعني في الآن نفسه السّلطة والقوّة والنّفوذ، وهي مشتقّة من جذر حَكَمَ، الّذي يدلّ أوّليّا على «التّوقّف» و«المنع»، ولكن يدلّ أيضا (إذا كان غير متعدٍّ) على إنتاج حُكْمٍ مع افتراض ممارسته.

ونميّز في «موسوعة الإسلام»[20] خمسة معانٍ:

1 - «حُكْمُ» يعني «حكما أو قرارا قانونيّا»، كما جاء في الآية القرآنيّة: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[21].

2 - تعني هذه الكلمة أيضا «حكما منطقيّا». وقد عرّف الجرجانيّ مفهوم الحكم في المنطق بأنّه إسناد أمر ما إيجابا أو سلبا إلى شيء آخر[22].

3 - ويشير أيضا «حكم» إلى «ممارسة الحكومةِ السّلطةَ الإداريّةَ أو السّيادة».

4 - يمكن أن يكون في معنى «مرسوم» أو «أمر» كما في هذه الآية القرآنيّة: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾[23].

5 - يمكن أن يكون في معنى «قاعدة»، بصفة عامّة، ويطبّق هذا المعنى خصوصًا في اللّغة[24].

نستطيع أن نستنتج من دلالات عبارة «حكم» المتعدّدة، ودون كثير مشقّة، أنّ داخل هذا اللّفظ توجد مركّبات لمختلف معاني الحكم والاستنطاق والعقاب والمنع والتّدبير. وإجمالا، تنبيّن أنّ الإنسان العربيّ يدرك السّلطة، من النّاحية الإيتمولوجيّة، على أنّها فعل نفوذ دائم الحضور، يمنع، ويستنطق ويقضي، ويعاقِب، ويحكم. ويفيد هذا أنّ الحكومة تدرك أساسا أنّها سلب خالص؛ لأنّه لا توجد، في الحقيقة، سلطة واقعيّة، وبالتالي سلطة إيجابيّة، إلاّ سلطة الإله[25].

وتنبغي الإشارةُ مباشرةً إلى أنّ ما نسميه اليوم «الدّعوى القضائيّة» مسألة فائقة الأهميّة في بناء السّلطة السّياسيّة، واشتغالها في المجتمعات العربيّة. وعموما، فالسّلطتان القضائيّة والتّشريعية[26] متداخلتان في الإسلام.

ويجب أن نضيف إلى هذا اللّفظ لفظين آخرين يستعملهما العرب والمسلمون لترجمة «السّلطة» و«النّفوذ» هما «السّلطة» و«السّلطان». فقد استُعمِل لفظ السّلطان غالبًا في القرون الأولى للإسلام بمعنى السّلطة الحاكمة. وتعني كلمة «سلطان»، في القرآن بالعديد من الآيات، السّلطةَ الرّوحيّةَ، والسّلطة الأخلاقيّة، وأحيانًا ممارسة السّلطة السّياسيّة، كما في الآية التّالية:﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللهَّ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ﴾[27] ومصدر الكلمة ليس بالتأكيد عربيّا. إنّ مصدره سرياني: «شَلْطَنَة»، ومعناه «السّلطة» و«من يتكفّل بحمل السّلطة»[28]. أمّا في ما يخصّ كلمة السّلطة، فإنّ استعمالها جديد وهي مشتقّة من فعل «سلط» الّذي يفيد في الأصل خبيثَ اللّسانِ والكلامِ، وهو خبث يجعل من سليط اللّسان والكلام شرّيرا. فصفة السّليط تعني الفظّ خبيث اللّسان. والفعل الاشتقاقيّ «تسلّط» يعني القدرة على التّحكّم والهيمنة[29].

ويوجد في اللّغة العربيّة ثلاثة ألفاظ تترجم معنى السّلطة هي «حكم» و«سلطان» و«سلطة». وتؤكّد الألفاظ الثّلاثة كلّها معنى النّفوذ؛ غير أنّ اللّفظ الأوّل يحيل بالخصوص إلى المحاكمة والعقاب، أمّا الثّاني فيحيل إلى السّلطة الغيبيّة أو الرّوحيّة، في حين أنّ اللّفظ الثّالث يحيل إلى الهيمنة الماديّة والإيديولوجيّة (الدّور الّذي كان للخطابة والجدل في الهيمنة). واللّفظ الأوّل ذو طابع قضائيّ، فهو يرسم خطّا فاصلًا بين الذّوات، ويجعل الممنوع أداة نظام، والعقوبة وسيلة ردع. وقد أوضح ابن خلدون أنّ «الإنسان يحتاج في اجتماعه إلى وازع وحكم لمنع الصّراعات»[30]. ولتوخّي التّدقيق، نقول إنّ لفظ «حكم» يشمل في الآن نفسه معنى كلمة «سلطة» ومعنى كلمة «نفوذ». وقد أصاب جارديي الرّاي عندما قال: «لا وجود بتاتًا لتمييز تقليديّ في الإسلام بين النّفوذ والسّلطة. وبصفة عامّة،

يقع قبولهما الاثنين على أنّهما واقع. ويمكننا القول [...] إنّ كلّ سلطة منشأة تصبح في نظر المسلم دالّة على النّفوذ الموظّف - والّذي ينبغي توظيفه- فيها»[31].

وإذا كان تحليلنا الدّلاليّ صحيحًا، فسوف نجد، إذن، في الآن نفسه المعنى المحتمل لإعادة الحكم والقيام بالقضاء والعقوبة أو المنع، وفعل الحكم نفسه والمقاضاة والعقاب والمنع. وإجمالًا إذا أردنا البحث عن أفضل ترجمة للفظ «الحكم» الّذي يأخذ في الاعتبار السّلطة على أنّها قوّة وفعل، ربّما ينبغي لنا العودة إلى اللّفظ الإنجليزيّ «power» أو اللّفظ الألمانيّ: «macht». فعندما قارن ريمون آرون R. Aron بين الألفاظ الثّلاثة، ذكر أنّ اللّسان «الفرنسيّ يمتلك كلمتين لترجمة «macht» و«power»: وهما سلطة (pouvoir) وقوّة (puissance)»[32]. ونعتقد أنّ للّسان الفرنسيّ كلمتين يترجم بهما «حكم» هما «سلطة» و»نفوذ». وفي هذا المعنى يكون الحكيم[33] مَنْ يمتلك القدرة على إظهار العلاقات المطابقة لرغباته مع ناس آخرين أو مجموعات أخرى، لكنّه يمتلك أيضا سلطة الانتقال إلى الفعل، ويُتَرْجَمُ نفوذه أساسا من خلال الانتقال إلى الفعل عبر السّلطة الّتي تكون له على الآخرين واقعيّا وعمليّا.

نستطيع الآن التّقدّم ببحثنا في كلمة «حكم» دلاليّا، فنقول إنّ مبدأَيْ «النّفوذ» و«السّلطة» في الإسلام يتجسّدان في «الخليفة» أو «الإمام»، ويتوحّدان في الدّلالة.

والحقيقة، أنّ الممارسة الفعليّة للسّلطة السّياسيّة تكون بالأساس شأنا فرديّا (الأمير، أو الإمام، أو الخليفة) تُستمَدُّ شرعيتُه من الولاء (البيعة) لمن تصطفيه الأمّة. وقد ذكر الباقلاّنيّ: «يُخْتَار الإمام من المسلمين المعتبَرين والأفاضل الّذين هم أهل الحلّ والعقد»[34].

ثمّة بالفعل عنصران أساسيّان في الفكر السّياسيّ العربيّ

يجعلان السّلطة (المطلقة) بيد الملك هما التّفويض، أي توكيل كلّ السّلطات دون تمييز للحاكم، والطّاعة الّتي هي حقّ للسّيادة.

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى أنّ الفلسفة السّياسيّة العربيّة، وقد أخذت في الاعتبار هذين العنصرين الأساسيّين، سعت باستمرار إلى التّفكير في إيتيقا ترسم واجبات الأمير. وفعلا، بما أنّه لا وجود في أعمال الحكم لأيّ مراجعة إزاء ما يقوم به أمير ظالم مستبدّ لا مفرّ من طاعته[35]، فإنّ الفلسفة السّياسيّة قد انبنت عند العرب على أخلاق في الحكم يحيل نموذجه الأول إلى العمل السّياسيّ في عهد الرّسول والخلفاء الرّاشدين الأربعة. لكنّ نموذجه يمكن أن يكون مستمدّا أيضا من تاريخ الشّعوب الأخرى، وعلى وجه التّخصيص، من اليونانيّين والفرس.

يربط لفظ «السّلطان» السّلطة السّياسيّة بالسّلطة الرّوحيّة؛ وهو يترجم جيّدًا في هذا السّياق ما يعنيه الحكم في الإسلام. وفعلا، لا توجد، نظريّا على الأقل، سلطةٌ سياسيّة إلاّ ضمن السّلطة الدّينيّة وبواسطتها. ويرى زارتمان[36] W.Zartman أنّه «لا وجود لفكرة الدّولة في الإسلام، لأنّ بعض وظائف الدّولة تعود بالنّظر إلى الإله، وتمّ سحبها تماما من أيدي المؤمنين في الأرض». وإذا كان القرآن قد ألزم المسلمين بطاعة المقدّس، فإنّ الطّاعة الحقيقيّة تكون دائما لله ولرسوله. ولا وجود، في نهاية المطاف مِنْ حكمٍ، إلاّ لله. وقد قارن جارديي السّلطة لدى المسيحيّين بالسّلطة المفروضة في الإسلام، فقال: «يصدر كلّ حكم (وكلّ سلطة تعبّر عن الحكم) عن الإله، كما يقول التّقليد المسيحيّ *omnis potestas a Deo*. وقد استعاد الإسلام، بالتأكيد، هذا الإقرار لفائدته وتجاوزه؛ وليست الأحكام كلّها صادرة عن الإله، بل لا يوجد حكم، بالمعنى الدّقيق للعبارة، إلاّ حكم الإله، ولا وجود لمن يتكلّم باسمه، ولا يمكن أن يوجد تفويض حقيقيّ للحكم، فالله يحكم وحده في تعاليه حكما غير

قابل للاختراق»[37].

وكتب محمّد عبد الله دياز: «يضعنا القرآن أمام سلطة ثلاثيّة [...]. انظروا بداخلكم، سوف تجدون محكمة[38]؛ انظروا فوقكم سوف تجدون محكمة. وتوجد محكمة للضّمير في قلوبكم؛ وتوجد محكمة النّاس من حولكم، وتوجد محكمة السّماء فوقكم». من الواضح أنّ الكاتب يتحدّث هنا عن السّلطة الّتي تقاضي وتطلب المحاسبة، سواء أكانت أخلاقيّة (محكمة الضّمير)، أو قضائيّة - سياسيّة (محكمة النّاس)، أو دينيّة روحانيّة (محكمة السّماء). فهل يعني ذلك القول إنّ الحكَم، كما تصوّره القرآن، أخلاقيٌّ سياسيّ دينيّ؟ لقد أوضح الكاتب هذه الأفكار بالرجوع إلى بعض آي القرآن[39] كي يبيّن أنّ الفرد، في نهاية المطاف، رغم كونه يحافظ على حرّيّته الفرديّة في الإسلام، وبالتّالي مسؤوليته أمام هذه المحاكم الثّلاث، ليس مضطرّا للارتباط عضويّا بالمجتمع (وبالتّالي، للارتباط بالسّلطة السّياسيّة الشّرعيّة). فثمّة إذن إقرار بتوجّه الإسلام نحو تنظيم الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة. وقد كتب صبحي الصّالح، على سبيل المثال: «لا نحتاج إلى تقديم الحجج للبرهنة على فكرة أنّ الإسلام تنظيم متكامل يشمل في الآن نفسه الدّين والدّولة. فتوجد في نصوصه المبادئ الأساسيّة للحق السّياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ والعسكريّ»[40].

لقد تصوّر المسلمون السّلطة السّياسيّة على أنّها واجب دينيّ. وقد ذكر ابن تيميّة[41] أنّ دستور أيّ نظام يحكم المسلمين يمثّل أحد أبرز الواجبات الدّينيّة، فالدّين لا يتأسّس إلاّ من خلاله، فيقول في ذلك: «تظهر مصلحة النّاس في اجتماعهم بالنّظر إلى حاجتهم. وفي كلّ اجتماع لا بدّ من حاكم. وقد قال الرّسول: «إذا كان ثلاثة أفراد في سفر، فينبغي أن يكون من بينهم من يقودهم»[42].

المُلْكُ، إذن، ظاهرة تلقائيّة لتنظيم مجموعة تكوّنت تلبية لحاجة

جامعة، وللتّنسيق بين أفرادها (مجموعة في سفر على سبيل المثال)، تسعى إلى هدف مشترك دقيق. لقد أحسّ النّبيّ محمّد أنّ أفضل وسيلة لتحقيق رسالته الدّينيّة يتمثّل في استعمال سلطة توجيه يمسك بها رئيس يجمع بين كلّ الميادين الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة والدّينيّة والإيديولوجيّة. لقد أدرك، إذن، أنّ بنية المجموعة المنظّمة تتداخل نظريّا وعمليّا مع بنية المُلك الّذي ينشّطه، وأنّ الدّستور الابتدائيّ هو نفسه الّذي يكون مؤسّسا للتّاريخ في الحقيقة.

يبدو المُلك، بهذا المعنى، «ظلّا إلهيّا». ويستمدّ السّلطان مُلكه من الإله؛ ولا يمكنه أن يحكم إلاّ من خلال هذه السّلطة الإلهيّة. وقد نبّه ابن تيميّة إلى ذلك فقال: «المخلوقات رعايا الله، والحكّام مفوّضون لدى هؤلاء الرّعايا»[43]. غير أنّه ينبغي التّدقيق بأنّ هذا التّفويض لا يمكنه، بحال من الأحوال، أن يعوّض السّلطة الإلهيّة الّتي تتفرّد بكونها حُكما حقيقيّا.

يمكن أن يُدْرَك المُلكُ، بالنّسبة إلى المسلمين، على أنّه «ظاهرة طبيعيّة تلقائيّة»[44]، وهكذا يعتبرها ابن خلدون، فيقول بشأنها: «الاجتماع طبيعيّ»[45]، والإنسان وحده تائه في الطّبيعة، وليس له وجود لأنّه «لا يحصل له دفاع عن نفسه لفقدان السّلاح، فيكون فريسة للحيوانات، ويعاجله الهلاك مدى حياته فيبطل نوع البشر»[46]. فالاجتماع طبيعيّ للإنسان. إنّه أمر ضروريّ بالنّسبة إليه لتحقيق المشيئة الإلهيّة حيث يعيش الإنسان وحده. ولا وجود للفكر في الأصل باعتباره وسيلة نظريّة، وبصفته فرضيّة عمل تسمح بتحليل آليّات الاجتماع (كما هو الأمر عند فلاسفة الحقّ الطبيعيّ في الغرب). لقد خُلق الإنسان «وفق صورة» لا تستقيم بها حياته دون مجتمع. ويضطرّ، في تلبية حاجاته، إلى التّعاون مع غيره من النّاس، فيلجأ إلى تقاسم العمل معهم. تضطرّ البشريّة، إذن، إلى الانتظام الّذي تصبح من غيره عرضة للهلاك. ويمثّل التّنظيم،

بالنّسبة إلى ابن خلدون، ضرورة بيولوجيّة. فكلّ حضارة تبلغ أوجَ الضّرورة عند تكوين السّلطة السّياسيّة، وفي ذلك يقول: «ثمّ أنّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرّرناه، وتمّ عمران العالم بهم، فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانيّة من العدوان والظلم»[47].

حقّا، إنّ للإنسان طبيعتين، كما يرى ذلك ابن خلدون. فبوصف الإنسان حيوانا يكون شرّيرا عدوانيّا، إذ توجد حالة حرب معمّمة دائمة (عدوان) في الطّبيعة بين كلّ الكائنات الحيّة دون استثناء. والحيوانات عدوانيّة بالفطرة، ولهذا السّبب «جعل الله لكلّ واحد منها عضوا يختصّ بمدافعة ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضا من ذلك كلّه الفكر واليد»[48]. وفي هذه الوضعيّة يكون الإنسان في حالة عدوان (حالة حرب وعدوانيّة) دائم، ولا يمكن التّخلّص من هذه الحالة إلاّ بالتّنظيم الاجتماعيّ، وبالتّالي، بالتّنظيم السّياسيّ. فينبغي أن يكون لدى الإنسان وازع إذ «لا بدّ من شيء آخر.. لا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم»، «وذلك هو معنى المُلك»[49].

غير أنّ الإنسان خيّر، رغم طبيعته الحيوانيّة؛ لأنّه بالطّبيعة عاقل. وهو يختصّ بما لا يستطيع أيّ حيوان اكتسابه، نعني «القوّة النّاطقة العاقلة»، أي القول، واللوغوس. فبالعقل تتحقّق إنسانيّة الإنسان. «وأمّا من حيث هو إنسان، فهو إلى الخيرِ وخِلاَلِهِ أقرب»[50]، ويكون، في هذا المعنى، حيوانًا سياسيًّا «لأنّ الخير هو المناسب للملك والسّياسة»[51].

نستطيع القول، استنادا لابن خلدون، إنّ تشكّل الملك والحكومة في أيّ جماعة منظّمة أمر «طبيعيّ». فضرورة السّلطة ناجمة بالطّبيعة عن ضرورة التّنظيم الاجتماعيّ، وهو شرط إنسانيّة الإنسان. وقد أوضح محمّد الطّالبيّ بالفعل «أنّ

تمشّي ابن خلدون يُظهر لنا... أنّه جدليّ بالأساس»[52].

لكنّ ابن خلدون يقرّ أيضا بفكرة أنّ المُلك ضرورة دينيّة، بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بإبراز أنّ ماهية كلّ مُلك ونجاعته توجدان حقيقة في العنف.

ويميّز ابن خلدون بين نوعين من المُلك: نوع أوّل تقوده الشّريعة الدّينيّة، ونوع ثانٍ تمارس فيه «السّياسة العقليّة». وفي ذلك يقول: «فالأولى يحصل نفعها في الدّنيا والآخرة، لِعِلْم الشّارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته حياة العباد في الآخرة. والثّانية، إنّما يحصل نفعها في الدّنيا فقط» [...] «إنّ السّياسة العقليّة الّتي قدّمناها تكون على وجهين، أحدهما تراعى، على العموم، فيه المصالح، ومصالح السّلطان في استقامة ملكه [...]، والوجه الثاني، تراعي فيه مصلحة السّلطان، وكيف يستقيم له المُلك مع القهر والاستطالة [...] وهذه السّياسة هي الّتي يُحْمَلُ عليها أهل الاجتماع، والّتي تكون لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر؛ إلاّ أنّ ملوك المسلمين يُجْرُونَ منها على ما تقتضيه الشّريعةُ الإسلاميّة بحسب جهدهم[53].

لقد سبق أنّ اعتبر الفارابيّ (870م - 950م) أنّ ضرورة توفّر سلطة بين يدي «مواطن- رئيس» توازي الضّرورة الّتي يتّخذها «القلب في جسم الإنسان». والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصّحيح الّذي تتعاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحيوان وحفظها عليه[54]». [...] «وكما أنّ القلب يتكوّن أولا، ثم يكون هو السّبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، والسّبب في أن تحصل لها قواها، وأن تترتّب مراتبها [...] كذلك رئيس هذه المدينة، ينبغي أن يكون هو أوّلا، ثمّ يكون هو السّبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسّبب في أن تحصل الملكات الإراديّة الّتي لأجزائها، وفي أن تترتّب مراتبها، وإن اختلّ منها

جزء، كان هو الرّافد له بما يزيل عنه اختلاله»[55].

هكذا، إذن، ينفي الفارابيّ، الّذي نعته ابن خلدون بأنّه «فيلسوف طوباويّ»[56]، نفيا تامّا أن يكون بإمكاننا العيش والاستمرار في الوجود دون تنظيم، ودون مُلك. وفي كلّ الأحوال، توضع الرّئاسة على أنّها ضرورة أوّليّة لتأسيس المدينة الفاضلة. والمدينة الوحيدة الّتي بإمكانها تجاوز هذه الضّرورة، هي المدينة الجماعيّة، وهي الّتي قصد أهلها أن يكونوا أحرارًا يعمل كلّ واحد منهم ما يشاء، لا يمنع هواه في شيء أصلًا»[57]. هذه المدينة الجماعيّة مرتّبة عند الفارابي ضمن مجموعة «المدن الجاهلة». وهكذا تبيّن لنا أنّ ابن خلدون قد أخطأ في حكمه على أفكار الفارابيّ السّياسيّة.

وبالفعل، ففقد نقد ابنُ خلدون سياسة المدينة الفاضلة ببقوله: «وإنّما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كلّ واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتّى يستغنوا عن الحكّام رأسا، ويسمّون المجتمع الّذي يحصل فيه ما يسمّى ذلك بالمدينة الفاضلة»، ويضيف إلى ذلك قائلا: «وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنّما يتكلّمون عنها على جهة الفرض والتقدير»[58].

فكلّ مجتمع يخلو من تنظيم السّلطة يكون في نظر الفارابي سيّئا قطعيّا، إذ لا يمكنه أن يكون خيّرا عادلا إلّا إذا كان خاضعا لرئيسٍ. ويكمن عيب «المدينةِ الجماعيّةِ» الأساسيٌّ في غياب القيادة[59].

الفصل الثّاني

الإسلام والالتزام

يتجلّى الفكر التّاريخيّ في الحقل السّياسيّ، وتظهر السّلطة، في آخر المطاف، بمثابة قالب لهذا الفكر. وكلّ بحث حول نشأة الرّوح التّاريخي لا يمكنه أن يدرك الوضوح المطلوب

والاستدلال إلاّ إذا تنزّل ضمن حقل سياسيّ. فيجب علينا، إذن بالضرورة، أن نضيء مفهوم السّلطة في الإسلام، ونناقش صور ممارستها، ونحلّل نمط تشكّلها واشتغالها.

لكن، يجب علينا أن نلاحظ بسرعة أنّه إذا كان من الضّروري الرّبط بين السّلطة والتّاريخ، فلا ينبغي أبدا اعتبار ذلك كافيا في حدّ ذاته، لأنّ «علم التّاريخ عند العرب، كما لاحظه جيّدا عبد العزيز الدّوريّ، يمثّل جزءًا من الثّورة الثّقافيّة العامّة. وعلاقته بعلم الحديث، وبالأدب بوجه خاصّ، جديرة باتّخاذ قيمة مخصوصة[60]».

وبعبارة أخرى، يرتبط الرّوح التّاريخي بالرّوح الأدبيّ، والدّينيّ، والعلميّ، والفلسفيّ. ولا يمكنه أن يتقدّم إلاّ في إطار هذه العلاقة الوطيدة. لكن، ما لم يوضّحه عبد العزيز الدّوريّ، هو أنّ إنشاء الرّوح التّاريخي لا يتحقّق إلاّ ضمن سلطة متمركزة منظّمة منسّقة، وعبر أعمال واقعيّة (الصّراعات الإيديولوجيّة والحروب والمواقف السّياسيّة والاختيارات الاقتصاديّة...) محكومة مقنّنة بنصوص دقيقة (القرآن، الفقه...). ولا ينشأ الرّوح التّاريخي إلاّ لدى الإنسان الّذي أصبح، بوجه ما، مواطنا بمقدوره أن يمارس حقوقه السّياسيّة، ويكتسب فكرًا إستراتيجيّا، ويربط بين الأحداث، ويتوقّع المستقبل. ويصبح المواطن، بحاجاته الفكريّة ومشاعره وتمثّلاته وتخيّلاته، موضوع سؤال حول أصله (الأسطوريّ أو الدّينيّ أو العلميّ)، وتطوّره ومستقبله. وهكذا، إذن، يرسم التّاريخ، بصفته فكرًا، حتّى قبل عقلنته، حقلَ انبساطه في السّياسة. وأكّده فرانسوا شاتليه فقال: «إنّ السّؤال التّاريخيّ الحقيقيّ أقرب إلى خاصّيّة وظيفته الاجتماعيّة والسّياسيّة منه إلى خاصّيّته العلميّة»[61].

يبقى توضيح السّلطة في الإسلام، من جهة تكوّنها ووظيفتها وأنماطها وأجهزتها، من الأمور الصّعبة رغم المجهود النّظريّ الّذي بذله عديد الباحثين من المسلمين والمستشرقين. وأسباب

ذلك كثيرة، ويمكننا إدراجها ضمن صنفين أساسيّين. يخصّ الصّنف الأوّل من الأسباب نمط قراءة التّاريخ، أو أنماط قراءاته، منذ نشأة الإسلام، ويتّصل الصّنف الثّاني من الأسباب بتعقيد العلاقة الّتي يعقدها الإسلام مع السّياسة.

1 - مشكل قراءة

اعتبر العرب والمسلمون تاريخ الإسلام دائمًا عنصرًا أساسيًّا لحاضرهم. وفعليّا، من الصّعب اختزال هذا التّاريخ في مجرّد ملاحظة أو تحليل، أو في إلغاء مختلف مواقف الباحثين السّياسيّين (العرب أو المسلمين أو المستشرقين) المعلنة أو غير المعلنة بالنظر إلى هذا التّاريخ (وهو ليس ميّتا نهائيّا، وليس مقبورًا نهائيّا، غير أنّه لا يكفّ عن إلقاء آخر شظاياه في الذّاكرة الإيديولوجيّة أو السّياسيّة»[62].

وفعلًا، سواء بالنّسبة إلى السّلفيّين الأصوليّين، أو المصلحين الإسلاميّين المحدثين[63]، يظلّ النّموذج قائما باستمرار في السّلطة الّتي أنشأها النّبيّ وخلفاؤه. لقد بدأ العمل في الماضي التّاريخيّ ودراسته وتأويله من أجل صياغته، في نهاية الأمر، ضمن نموذج نحاكيه، ويجب عليه أن يقود الحاضر المعيش ويوجّهه. ولقد أكّد عبد الرّحمن الكواكبيّ (1854م - 1902م) في مؤلّفاته على ما قدّمه الإسلام من إضافة رائعة للإنسانيّة، في المجالين السّياسيّ والاجتماعيّ، بما أنّه قد جاء للعالم بحُكم الخلفاء الرّاشدين «الّذين لم تشهد البشريّة أحدًا مثلهم من قبل أو من بعد». ما زال عهد حكومة النّبيّ والخلفاء الرّاشدين يمثّل لدى الباحثين السّلفيّين النّموذج السّياسيّ المعياريّ العمليّ. وقد سعى أبو الأعلى المودوديّ، في حوار أجراه في الإذاعة الباكستانيّة، إلى أن يبيّن كيف يمكن (إن لم يكن ذلك ضروريًّا) تطبيق صورة الدّولة الّتي أسسّها النّبيّ في المجتمعات الإسلاميّة. وهكذا إذن، فإنّ معرفة الماضي، ونقد التّمثّل الخاطئ الّذي حصل عنه، يشكّلان في «الإسلام الكلاسيكيّ»[64]

محورَيْن لكلّ فهم تاريخيّ. لكنّ هذه المعرفة ينبغي أن تكون مرتبطة بأمثلة الصّدر الأوّل في الإسلام الّذي يرمز إلى الصّفاء الدّينيّ، والعدل الاجتماعيّ، والعظمة السّياسيّة.

نستطيع التّأكيد على أنّ المصدر التّاريخيّ، بصفته بداية إيديولوجيّة غير نافذة، يشغل وظيفة النّموذج المعياريّ العمليّ المؤثّر بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الحاضر. ويمكن لشهادة أحد أساتذة العلوم الإسلاميّة بالرياض أن توضّح هذا الحضور المتجدّد للمصدر بصفته إيديولوجيا في التّفكير حول بنيات التّيار السّياسيّ الإسلاميّ ووظائفه الّتي لم تبلغ أبدا نظام الدّولة الإسلاميّة (كما في عهد النّبيّ) إلاّ في بعض المظاهر، رغم مُضِيٍّ عدّة قرون وكثير من التّجارب. ويبقى النّموذج الإسلاميّ من نوع فريد [...] لأنّه نظام إيمان ومحبّة، ودولة «أخلاق» منها تنشأ القوانين العامّة والخاصّة الّتي تتوجّب على رؤسائها وأجهزتها التّنفيذيّة...). «إذن، فالتّفكير في عظمة ماضي الإسلام، والاعتناء بمبادئ الحُكم الّتي بناها، يعني بالتأكيد استقرار عمق في التّاريخ. لكن، هناك بالأخصّ غموض يجعل إمكان تشخيص الممارسات الواقعيّة لهذه الصورة السّياسيّة «الفريدة» ولهذا النّموذج المعياريّ والعمليّ الإسلاميّ، أمرًا صعبًا.

تجدر الإشارة إلى أنّ لهذا «النّموذج المعياريّ العمليّ» بالنّسبة إلى «الكلاسيكيّين» عمومًا أكثر من قيمة. إنّه يمثّل مبدأ تنظيم سياسيّ، ودافعا للفعل. لذلك، فهو يبقى حيّا مؤثّرًا، ويكتسي تأويله أهميّة بالغة، بما أنّه سيكون مجديًا إيديولوجيّا في عمل هؤلاء المصلحين والسلفيّين السّياسيّ الحاضر.

ومن المؤكّد أنّ الغرب يجسّد بالنّسبة إلى العقلانيّين الحداثيّين (ولا يزال مجسِّدا) أسطورة التّقدّم العلميّ والتّقنيّ، وتفوّق الحرّيّة الفرديّة وانسجام الكائن الإنسانيّ مع الدّولة

(بصورة ديمقراطيّة). ومن المؤكّد أيضًا أنّ هذه الأسطورة تشكّل نموذجا يُقتدى به لأنّ استقلال الدّول العربيّة الإسلاميّة غالبًا ما قاد إلى جعل السّلطة بيد من آمن بهذه الأسطورة. من المؤكّد أنّ غربنة البنى الاقتصاديّة والسّياسيّة والاجتماعيّة (التّجديد الثّقافيّ الّذي يأخذ الغرب بصفته نموذجًا) يمثّل سياقا للهيمنة على الشّرق تسعى أن تكون واسعة النّطاق. ولم يبق سوى نظرة المثقّف العربيّ الإسلاميّ، بصورة عامّة، متّجهة صوب فترة إقامة الدّولة الإسلاميّة أثناء حياة النّبيّ وحكم الخلفاء الرّاشدين الأربعة. وإذا تأخّر العالم الإسلاميّ عن العقلانيّين، وهذا يعني احتلاله، يعود ذلك بالأساس إلى قصور رجال الدّين الثّقافيّ والعلميّ (اللاّهوتيّون) الّذين اختاروا الانغماس في الجهل والظّلاميّة بدلا من الانفتاح على ما حولهم من تقدّم، ومن ثورات علميّة واقتصاديّة غربيّة، فإنّ الحلّ، في المقابل، لا يكمن فقط في تقليد النّموذج الغربيّ، وإنّما في فهم «النّموذج المعياريّ العمليّ» في صدر الإسلام أيضًا. وإذا أردنا تعريف الرّجل الشّرقيّ حاليّا، قلنا أنّه هذا التّأليف المؤقّت دائما بين النّظرة إلى العالم الغربيّ الّذي يبهره، والنّظرة إلى عصر الإسلام النّاشئ الأوّل الّذي يغريه بتذكيره بأصالته وجوهره الثّقافيّ وهويّته.

وإجمالًا، فإنّ المثقّف العربيّ لا يهدف فقط، من وراء بحوثه التّاريخيّة المتعلّقة بعصر الإسلام الأول، إلى فهم ذاته، ومقاربة الإسلام علميّا، بل يهدف، على وجه الخصوص أيضا، إلى تقديم الحلول العاجلة لمشاكل مجتمعه الحاليّ سواء بمحاكاة هذا النّموذج المعياريّ العمليّ محاكاة خالصة مجرّدة (إلى حدّ نقله إلى الواقع الحاضر)، أو من خلال تحسينه من أجل إقامة شكل من التآلف بينه وبين العقلانيّة الغربيّة. ومن الواضح وجود مسعى في الإنتلّجنسيا الإسلاميّة لا يمكن أن يعتبر بمثابة مركزيّة إسلاميّة، في السّياق الّذي تطمح فيه إلى تجاوز

إيديولوجيا الأمّة الإسلاميّة، مستندة في ذلك إلى هذا «النّموذج المعياريّ العمليّ» نحو فكرة دنيويّة وديناميّة تخصّ المجتمع والدّولة. فهي مفتونة بالنّموذج الغربيّ. والأبعد من ذلك، أنّها «تقيم مسافة من الإسلام المعياريّ»، كما يؤكّد ذلك هشام جعيّط)[65]. فهي تخلّص ماضيه من الأسطورة، لكن، من غير تصلّب في اتّهامه. والحقيقة أنّ المسلم بدأ يتفتّح ويخرج من تأمّله الذّاتيّ. لكنّ صدر الإسلام وعصر النّبوّة الذّهبيّ بقيا يمارسان عليه باستمرار تأثيرًا نادرًا ما يتعرّض إليه الحداثيّون بالتّنسيب.

2 - الإسلام السّياسيّ

تجعل العلاقة المعقّدة بين الإسلام والسّياسة كلّ بحث في الحكومة الإسلاميّة أكثر صعوبة. وبالفعل، لا يمكن اعتبار الإسلام مجرّد دِين بالمعنى الغربيّ للكلمة، بل إنّه المكان الّذي تتحقّق فيه بكلّ امتنان علاقات التّوادد بين الفرد وخالقه، والعلاقة بين الأفراد في المجتمع الإسلاميّ. يصبح من الواضح، إذن، أنّ فصل الرّوحانيّ عن السّياسيّ أمر جديد؛ فهو يعود إلى الحداثة الإسلاميّة (أواخر القرن 19 وبداية القرن 20) عندما حاول الإصلاحيّون الإسلاميّون تطبيق فلسفة سياسيّة في المجتمع الإسلاميّ تستمدّ معظم مراجعها من ميادين الفكر الغربيّة وتياراته الفلسفيّة الكبرى في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر. ويقول جارديي L.Gardet: «اللاّئكيّون المعاصرون وحدهم يماهون الإسلام بالدّين، بالمعنى الغربيّ للدّين. وبالنّسبة للفكر الإسلاميّ، على وجه التّخصيص، يكون اعتبار الإسلام تارة عنصرا من عناصر الدّين عند ممارسة الطّقوس المقدّسة، وتارة أخرى مجتمعا يحقّق الدّين (طاعة القانون) ويحقّق السّياسة (الدّولة) بصفته التّعبير الزّمنيّ عن المقتضيات المشتقّة من القانون، أو الخاضعة لرقابته، على الأقلّ»[66].

وفي الحقيقة، أحدثت بداية العمل بالمبادئ الإسلاميّة

الأساسيّة في العصر الحديث وبالفلسفة السّياسيّة الّتي انبثقت عنها تصدّعا داخل وحدة الدّين الإسلاميّ النّسقيّة. وبدأ المفكّرون العرب المسلمون في فترة ما بين الحربين، وقد تشجّعوا بحركة الأفغانيّ (1839م- 1897م) ومحمد عبده (1849م-1905م) الإصلاحيّة، بدراسة مختلف المذاهب الفلسفيّة الغربيّة وتحليلها. وما إن استوفت عمليّةُ الفهم المقولاتِ والمفاهيمَ الفلسفيّةَ الغربيّة المعاصرة، حتّى بدأ العمل من جديد حول الإسلام السّياسيّ. وأدخل «اللاّئكيّون»، أي العقلانيّون، هذه المفاهيم والمقولات في مناهجهم التّحليليّة من أجل الدّفاع عن الخطّ الفاصل بوضوح بين الدّينيّ والسّياسيّ. هذه الحركة العقلانيّة (ويسميها بعضهم العلمويّة) أسّست تمشّيها الفكريّ ومبادئها السّياسيّة على النّقد الجذريّ العقلانيّ، لا لوضع الإسلام الاجتماعيّ السّياسيّ المعيش فقط ، بل ولمبادئه وأسسه أيضًا. وقد نُعِتَ طه حسين، مثلا (متوفّى سنة 1973م) بأنّه «خطير»[67] لأنّه أخضع دراسة الإرث الثّقافيّ العربيّ الجاهليّ، وحتّى القرآن[68]، للعقل النّقديّ؛ وهناك من أرجع[69] هذه الحركة إلى ضرب من استمراريّة كتابات بعض المستشرقين المستعمِرين، ومنهم كرومر ورينان؛ لكن، يبقى من المؤكّد أنّ هذا التّوجّه قد استطاع تفكيك مفاصل الإسلام، وتفتيت الوحدة النّسقيّة الّتي كانت تميّزه. لقد برزت إشكاليّة جديدة في الفلسفة الإسلاميّة، هي الفصل بصورة جذريّة بين الرّوحانيّ والزّمنيّ، وإعادة قراءة القرآن بهذه المنظوريّة الجديدة وإعادة التّفكير في التّاريخ لبناء المستقبل بالاستناد إلى نور العقل الإنسانيّ وحده. هنا بالتّدقيق، يتنزّل مجال انفتاح الفكر السّياسيّ الإسلاميّ الحديث.

فبنقد التأويل المشِطّ ذي الطّابع النّفسيّ - التّجريبيّ (حتّى لا نقول السّاذج) للثّقافة الغربيّة، والّذي كانت عليه أغلبيّة العلماء الأرثودوكسيّين[70]، عمل محمّد عبده والإصلاحيّون على اقتلاع

هذه الأحكام المسبّقة من أجل إبراز ضرورة اكتساب المعارف العلميّة والعقليّة الّتي أنتجتها الثّقافة الغربيّة، ثمّ نشرها. وفي هذا المعنى كانت المبادرة إلى تطهير مجال الانفتاح الّذي يشهده الفكر السّياسيّ الإسلاميّ الجديد. وبدأ خطاباً صغيرًا يفكّ ارتباطه بمحيط الثّقافة المهيمنة ليتّخذ موقعًا بصفته مدوّنة براهين تمكّن المسلمين من تحقيق طموح النّفاذ إلى الحداثة والتّطوّر. ويواجه هذا الخطاب الآن بكلّ ثبات «التّراجع» والتأخّر اللّذين وجد المجتمع الإسلاميّ نفسه فيهما. لقد بدأ العمل بنقد «الكليانيّة» ومنهجة المجتمع المنظّم وفق مبادئ الإسلام المعيش، ثمّ فصل، في الأخير، مجال الإيمان عن مجال القانون، وركّز خطّا فاصلا بين حياة الفرد المسلم الدّينيّة، وحياته الاجتماعيّة والسّياسيّة. هذه هي على وجه الصّحّة الأطروحة الّتي دافع عنها عليّ عبدالرّازق، شيخ الأزهر وتلميذ محمّد عبده، في كتابه الإسلام وأصول الحكم. (1926م)[71].

ينبغي التأكيد أنّ هذا الكتاب قيّم رغم الثّغرات ونقاط الضّعف الموجودة فيه، بصفته نقطة بداية حركة التّجديد في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة[72]، ليس فقط لأنّه يرسم خطّا فاصلا بين الرّوحانيّ والزّمانيّ، ولكن أيضًا، لأنّه، على وجه الخصوص، يُخضع المبادئ الدّينيّة للنّقد العقلانيّ باستخدام النّصوص الإسلاميّة نفسها. ونستطيع التّمييز إجمالا بين أطروحتين أساسيّتين في ما يتّصل بتحليل العلاقة الشّائكة بين الرّوحانيّ والزّمانيّ: فالأصوليّون الّذين يَعتبرون الإسلام علاقة توحيد بين جميع قوى الوجود عبر تنظيماته وقوانينه بما أنّ:»داخله تلتقي القيم الاقتصاديّة، والقيم الأخلاقيّة، وتتوازن انفعالات النّفس ومظاهر الحياة»[73]، في حين أقام العقلانيّون خطّا فاصلا واضحا بين شؤون الدّين وشؤون المدينة، وبين الدّين والدّولة، وبين محمّد النّبيّ ومحمد القائد السّياسيّ. وقد كتب فوزي النّجار مؤخّرا ما نصّه: «فمحمّد صاحب الرّسالة غير محمّد

إمام الجماعة وقائدها وزعيمها. فهو في الأولى صاحب دعوة إلى النّاس كافة لا يشترط لقيامها أن تقوم في حمى الدّولة، ولا يشترط لأصحابها أن يدينوا بالولاء لحكومة واحدة، [...] وهو في الثّانية مسؤول عن جماعة عليه أن يسوسها إلى الخير»[74].

والملاحظ أنّ الإسلام هو ما يفعله المسلمون، وما سيقومون بفعله، وإذا كان هناك حضور وصراع بين هاتين الأطروحتين، فذلك لأنّ العالم الإسلاميّ اقتضى من النّاحية الاجتماعيّة والسّياسيّة إظهار الصّراع بين تقليد سياسيّ (الإقطاع وكلّ القوى الرّجعيّة)، وشكل من «الحداثة» مرتبط قليلا أو كثيرا بالغرب (الرّأسماليّة اللّبراليّة، والاشتراكيّة العربيّة، والاشتراكيّة العلميّة... الخ). وينبغي أن نلاحظ في هذا السّياق أنّ ذلك ليس حقيقيّا إلاّ على نحو جزئيّ، لأنّه إذا كانت «الحداثة» «في العالم العربيّ الإسلاميّ الحاليّ مرتبطة ارتباطا طبعيّا بالغرب، وغالبا ما تتماهى بالنّزعة الغربيّة»[75]، وإذا كان «النّموذجان الغربيّان» المنتشران في هذا العالم هما القوميّة والاشتراكيّة، فماذا يعني، إذن، هذا الخليط الإيديولوجيّ القوميّ الثوريّ والنّماذج والممارسات الّتي تكون أحيانا متطرّفة، وتميّز بعض الأنظمة العربيّة والإسلاميّة الّتي قيل عنها تقدّميّة (الجزائر، وليبيا، وإيران)؟ لا تبدو الأمور بسيطة إذن، وسنعمل على بلورة هذا الجانب من المشكل.

ليس هناك من ينكر أنّ مختلف الأنظمة العربيّة الإسلاميّة تعلن تجذّرها في التّقليد العربيّ الإسلاميّ للتّعبير عن هويّتها، سواء على المستوى السّياسيّ أو الدّستوريّ (فجلّها يشير في دساتيرها إلى أنّ «الإسلام هو دين الدّولة»[76]) أو على المستوى الاقتصاديّ (مكانة المرأة، على سبيل المثال). نحن إذن، بصفة عامّة، إزاء تيّارات تستمدّ شرعيّتها الخاصّة من استمراريّة آثار الرّسول. وتتلخّص هذه الاستمراريّة في التّشبّث بمجتمع منظّم مهيكل حول مشروع ليس زمنيًّا فقط، وإنّما هو

مشروع روحانيّ أيضًا. فالحديث عن مجتمع لائكيّ، في هذه الحالة حيث يكون العقل وحده أوّليًا، يعدّ أمرًا عجيبًا: أوّلا لأنّ الحدود بين الإيمان والعقل بالنّسبة إلى المسلمين ليست محسومة، وعلى أيّة حال، يبقى القرآن الكتابَ الّذي «يحوي كلّ أشكال المعرفة، وفيه يوجد أساس العقل ومبدؤه وممارسته في أيّ ميدان، سواء تعلّق الأمر بالغيب أو الحضارة أو الثّقافة أو السّياسة. ويُدْرَك اللاّ - عقليّ على أنّه ما لم يتأسلم بَعد، أو اللاّ- إسلاميّ، وعلى أنّه ما لم يتعقلن بعد»[77]. وبعد ذلك، فإنّ الحُكم وفق مبادئ من خارج الإسلام لا يتناقض في نظر المسلمين مع الإسلام، بما أنّه في الإسلام على أيّة حال، تتعرّف مختلف شعوب الدّول الإسلاميّة على بعضها بعضا.

فلا يعدّ، إذن، ظهور أطروحات بعض الإيديولوجيّات الغربيّة (القوميّة، والاشتراكيّة، والدّيمقراطيّة، والحرّيّة، والفصل بين السّلط...) جنبا إلى جنب مع أطروحات الجهر بالعقيدة الدّينيّة الإسلاميّة، باعثًا على الدّهشة.

وإذا أظهرت دراسة مقارنة بين الحقّ الإسلاميّ والحقّ الغربيّ في مختلف الدّول العربيّة أنّ الحقّ الغربيّ الّذي ما انفكّ يهيمن أكثر فأكثر في مجال الحقّ العامّ في هذه الدّول منذ القرن التّاسع عشر، ويسعى إلى أن يحلّ محلّ الحقّ الإسلاميّ، فإنّه ليس أقلّ من أن يبقى خطاب الحقّ الوضعيّ، رغم كلّ شيء، متجذّرا في تقليد الحكم الإسلاميّ، وغالبًا ما يحيل إلى الإسلام في نصوصه وقوانينه[78].

فليس من الصعب، إذن، فهم إطار الطّرح العقلانيّ الحداثيّ الّذي يدعم الفصل بين القانون والإيمان. فقد نشأت هذه الأطروحة عمليًا بعد «الثّورة الحديثة» الّتي قام بها مصطفى كمال في تركيا (1920)، وركّز، لأوّل مرّة في بلاد إسلاميّة، حقّا وضعيّا منبعه لائكيّ لا يحيل إلى الإسلام. ولا جدوى، في اعتقادي، من التّذكير بأنّ برنامج هذه «الثّورة» كامن في

اكتساب تقنيّة «التّقدّم»، وتعلّم أسرار القدرة الغربيّة. ونرى أنّ قضاءَ مصطفى كمال نهائيّا على الخليفة نقطةُ بداية تفكير عميق في العلاقة بين الإسلام والسّياسة، ومحلّ ظهور توجّهات «حداثيّة» في البلدان العربيّة الإسلاميّة. صحيح أنّ جمال الدّين الأفغانيّ ومحمّد عبده يشكّلان مصدر إيديولوجيا هذه «الحداثة»، وصحيح أيضا أنّهما اللّذان أنشآ مشروع حداثة لخّصه جبيب في أربع نقاط مستندًا في ذلك إلى تحليل آدام[79] Adams .C وهذه النّقاط هي:

1 - تطهير الإسلام من التّأثيرات والممارسات التّخريبيّة؛

2 - إعادة هيكلة التّعليم العالي الإسلاميّ؛

3 - إعادة صياغة المذهب الإسلاميّ بالنظر إلى تنوير الفكر الحديث؛

4 - الدّفاع عن الإسلام ضدّ التّأثير الأوروبيّ والهجمات المسيحيّة»[80].

ولم يبق سوى أنّ الحداثة الحقيقيّة في الإسلام ناتجة عن تفكيكِ قوى العالمِ الإسلاميِّ الاستعماريّةَ وتحطيمِ الإمبراطوريّة العثمانيّة الّتي كانت تمثّل مركز الخلافة في نظر المسلمين السنّيّين. وهذا لا ينفي، بطبيعة الحال، أهمّية الدّور الّذي أنجزه هؤلاء الإصلاحيّون في مجال إقامة فكر إسلاميّ حديث. لكن، يجب ألاّ نعتبر الإسلام جامدا أو ثابتا أو أنّه مذهب يتطوّر ذاتيّا. فهل علينا بالضّرورة التّذكير بأنّ الإسلام جملة من المجتمعات الّتي تشهد تطوّرا؟

نستطيع القول، في هذا المعنى، إنّ نقطة بداية الطّرح العقلانيّ الحداثيّ ليس شيئًا آخر غير كتاب عليّ عبدالرّازق المذكور سابقا: «الإسلام وأصول الحكم». وذهب طه حسين، الّذي ينتمي إلى الحركة الفكريّة نفسها، إلى حدّ نقد الموروث الثّقافيّ العربيّ الإسلاميّ من أجل إقامة الحجّة على أنّ

السّلام في مصر كامن في طابعها المتوسّطيّ وفي «أوربتها».
كان ينبغي، إذن، تركيز التّحليل «العلميّ» في مختلف مجالات البحث والفصل بين العلم والدّين، وفصل مجال القانون الوضعيّ، والعمل على تغيير نمط حياة المسلمين على وجه الخصوص، وتكييفه لمقتضيات التّقنيّة الحديثة والعلم. ويوجد نصّ كتبه بعض المؤلّفين المعاصرين يترجم بوضوح هذا المشروع، جاء فيه: «أمّا علوم «الأرض»[81]، فهي خارجة عن حكم الإسلام. العقل فقط هو من يحكمها. وهكذا فإنّ رجال الدّين لا يهتمّون بها، ولا أحد منهم يمكنه أن يقف عائقا في طريقها باسم الإسلام؛ لا يمكن للدّين أن يمنعها من التّقدّم وفرض نفسها على رجاله دون أيّ حقّ، ودون أن تربطها بهم أيّ علاقة. فللدّين علومه، ولهم علومهم»[82]. نستطيع الإقرار، إذن، أنّ النّقطة العقديّة في عقلانيّة الفكر الإسلاميّ الحديثة ليست شيئا آخر غير إقامة نظريّة سياسيّة ثقافيّة تبرّر نشأة الدّول- الأمم وحداثتها ومنزعها الغربيّ في كلّ مكان من العالم الإسلاميّ.

لقد أفضت الحقيقة الجغرا-سياسيّة الجديدة النّاتجة في العالم الإسلاميّ عن تحطيم الإمبراطوريّة العثمانيّة إلى نشأة هذه الفلسفة السّياسيّة الجديدة في الإسلام، وهي فلسفة تشكّك في العلاقة العضويّة بين الدّين الإسلاميّ والسّياسة، وتوجّه التّيولوجيا بدائرة فكرة الدّين وفق معنى غربيّ خالص.

يمكننا في هذا الإطار أن نتقدّم ببعض التّوضيحات حول أفكار عليّ عبدالرّازق «العقلانيّة الحداثيّة». فكتابه المذكور كان يمثّل جزءا من حركة فكريّة مقاوِمة لرغبة الملك، في عصر المَلِك فؤاد، في قبول لقب «خليفة كلّ المسلمين» عندما قام مصطفى كمال سنة 1920 بانقلاب على السّلطان عبدالحميد آخر خليفة تركيّ. ونحن نعرف أنّ الملك فؤاد عوّل في هذا الغرض على إنجلترا، وكانت البلد المستعمر لملكته. وعاد عبدالرّازق، من أجل إبطال مخطّط هذا الملك والمستعمر الإنجليزيّ، إلى الإسلام

ليطرح السّؤال التّالي: هل من الضّروريّ أن يكون للمسلمين خليفة يحكمهم ولو على نحو رمزيّ؟ واضطرّ، للإجابة عن هذا السّؤال، إلى النّظر في علاقة الإسلام، بصفته دينا، بالسّياسة. وقد أفضت دراسته إلى النّتيجة التّالية: «الحقّ أنّ الدّين الإسلاميّ بريء من تلك الخلافة الّتي يتعارفها المسلمون، وبريء من كلّ ما هيَّأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوّة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدّينيّة، كلاّ ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدّولة. وإنّما تلك كلّها خطط سياسيّة صرفة لا شأن للدّين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنّما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم، وقواعد السّياسة. [...] كما أنّ تدبير الجيوش الإسلاميّة، وعمارة المدن والثّغور، ونظام الدّواوين لا شأن للدّين بها، وإنّما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتّجريب، أو إلى قواعد الحروب، أو هندسة المباني والعارفين». [...] «لا شيء في الدّين يمنع المسلمين من أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسّياسة كلّها، وأن يهدموا ذلك النّظام العتيق الّذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشريّة، وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنّه خير أصول الحكم»[83].

هكذا إذن، لا يقتصر الأمر فقط على أنّه لا وجود في الإسلام لما يضطرّ المسلمين، حسب رأيه، إلى أن يكون لهم خليفة، بل ينبغي، علاوة على ذلك، فصل مجال القانون عن مجال الإيمان إذا أردنا فعلا أن نتطوّر[84].

لندقّق الآن لفظ «حداثة». فالحداثة تستوجب، علاوة على تقويم ما وقع إنتاجه في بداية الأمر، اتّخاذ موقف إيديولوجيّ يكون تتويجا لإعلان قطيعة جوهريّة مع أيّ تكرار، ومع كلّ عودة إلى الأصل. ونستطيع هنا استعادة سؤال ألكسندر كويري A. Koyré: «متى يبدأ الحديث؟ وأين ينتهي القديم؟ وهل أنّ ما

هو معاصر كافٍ لكي يجعل الخطاب الثّقافيّ حديثا؟» لقد ذهب كويري إلى أبعد حدّ للسؤال بالاستفهام عمّا إذا كان مفهوم الحداثة يكتسي معنى، بما أنّنا حداثيّون في كلّ عصر عندما نفكّر مثل المعاصرين لنا، تقريبًا، وعلى نحو مختلف عن معلّمينا[85]. وفي هذا المعنى، فإنّ لفظ «الحداثة» يظلّ خاويا إذا عزلناه عن مختلف الصّراعات الإيديولوجيّة الّتي تُنتَج في حقل الثّقافة، والصّراعات العميقة الّتي تحدث بين القوى الرّجعيّة الّتي تُستلهَم من الرّجوع إلى إنتاج القدامى والقوى النّشطة الّتي تتغذّى من التّأكيد على التّحوّل الثّقافيّ والاجتماعيّ. فليس صحيحًا، إذن، ما أكّده جيبب، من أنّه في العالم الإسلاميّ (باستثناء الهند وتركيا) «لا يختلف الحداثيّ عن المحافظ لاهوتيّا إلاّ من جهة كونه يبني دفاعا عن الدّين الإسلاميّ طبقا لخطوط «حداثيّة» سطحيّة قادرة، إلى حدّ ما، على جلب انتباه القارئ المتظاهر «بالحداثة»[86]. وقد أخطأ جيبب Gibb فعلا باختزال الحداثة الإسلام في حقل التّفكير النّظريّ المحصور في أعمال محمّد عبده. وأخطأ أيضًا لأنّه أفرغ لفظ «الحداثة» من خصيصته الأساسيّة الّتي هي قبل كلّ شيء بعده الاجتماعيّ السّياسيّ. ويبدو لنا كما لو أنّ هناك سوء تقدير في هذا التّحليل الّذي سعى إلى أن يرى في الإسلام مقاومة للفكر العقلانيّ وللحداثة. ألم يعلن أنّ «الحداثة نادرة خارج المدن الكبرى، في سوريا والعراق أو عند المسلمين المغاربة، وحتّى في مصر يواصل العلماء مراقبة الحداثة بانتباه»[87]؟ إنّنا ننسى في الغالب أنّ الحداثة والتّقليد يتنزّلان دائما ضمن علاقة صراع لا تمنع حصول تداخل بينهما في النّهاية على مستوى الفكر كما على مستوى المجتمع، وننسى أنّ «كلّ مجتمع، كما أكّد سيناسير Sinaceur ذلك، يحدّد بنفسه مكوّناته الاجتماعيّة والإيديولوجيّة المتميّزة، وما يعتبره «حداثة» أو «تقليدا»[88].

ألا يكون ضروريًّا لنا، إذن، أن نتساءل عمّا إذا كان لفظ

«حداثة» يمكن فعلًا أن نعتبره لفظا عمليّا ناجعًا في تحليل مسار الأفكار التّاريخيّ عموما؟ يبدو من الواضح أنّه بمثابة «مقولة هشّة» إذا استعدنا معجميّة ماركس؛ فهو وصفيّ غير قادر على أن يبيّن الوضعيّة الّتي يحتلّها التّكوين الاستدلاليّ في المعرفة. زد على ذلك، أنّ المشكل في كلّ أثر، كما أكّد ذلك فوكو ، وفي كلّ كتاب، وفي أقلّ نصّ، يتمثّل في إيجاد نقطة القطع، وإبراز القسمة بين العمق الضّمنيّ لما هو هنا - فعلا، وربّما الوفاء اللاّإراديّ للرّأي المكتسب ولقانون الأقدار الاستدلاليّة، وبين حيوية الخلق والارتماء في الاختلاف متعذّر التّبسيط[89]». ثمّة شيء ما مثير في لفظ «حداثة» هذا. فمن جهة حركات «أصوليّة خالصة متصلّبة» (الوهّابيّة في العربيّة السّعوديّة، على سبيل المثال) اعتُبِرت «حداثيّة» في النّطاق الّذي كانت تدافع فيه عن الشّعائر المقدّسة ومدارس العقيدة المقدّسة، وتقدّم الدّعم الثّوريّ لحركات مقاومة المحتلّ الأجنبيّ في ليبيا (حركة السّنوسيّ)، وفي الجزائر (حركة عبدالقادر)، وفي السّودان (الحركة المهديّة)؛ واعتبرت إيديولوجيا الأصوليّين الإصلاحيّين، من جهة أخرى، «حداثيّة» أيضا، «في النّطاق الّذي طرحت فيه أنّ السّلفيّة في الإسلام كانت نتيجة تناسخات تاريخيّة واجتماعيّة قابلة للتّعديل من خلال عودة تطهيريّة إلى المنابع»[90]. أضف إلى ذلك أنّ إيديولوجيا المماهاة الغربيّة في قراءتها اللّيبراليّة، كما في قراءتها الماركسيّة، اعتُبرت فعلًا «حداثيّة» في النّطاق الّذي تدعو فيه إلى تغيير بنية المجتمع والدّولة. أفلا نستنتج ،إذن، أنّ لفظ «الحداثة» هذا بلا فائدة وبلا جدوى حتّى لا نقول أنّه خطِر بما أنّه يحجب إيديولوجيا جدليّة الفكر الإسلاميّ الرّاهن الحقيقيّة ويدفنها؟

ما يخفيه لفظ «الحداثة» على سبيل المثال، هو جنس العلاقة الموجودة بين بلدان العالم الثّالث والغرب، وبين الأطراف والمركز، حسب معجميّة سمير أمين. إنّه إذن، يخفي هذه العلاقة

غير العادلة، والتّبادل غير العادل بين ثقافة «المركز» المهيمِن وثقافة «عالم المحيط» المهيمَن عليه والّذي اعتبره الغرب، على أيّة حال، «أصليّا» «طريفا» «بدائيّا». وتصبح الحداثة، في هذا المعنى، ضربا من غربنة (النّزعة الغربيّة) التّشكيلات الاستدلاليّة، ووسيلة لنشر الاحتلال والامبرياليّة تحت شعار «الحضارة» والعقلنة والتّربية. وهكذا نفهم مسعى الفكر الإسلاميّ الّذي يقطع مع الجدليّة الحداثيّة. فإشكاليّة الحداثة، بصفتها مقياس الهويّة والتّعريف، تضمحلّ، أو، بالأحرى، تكون حالة التّبطين الاجتماعيّ والرّوحانيّ مسقطة أكثر فأكثر على الحداثة (الإخوان المسلمون على سبيل المثال، والشّيعة الثّوريّة بإيران). «وهكذا، فإنّ قضيّة الإسلام تتماهى مع قضيّة العالم الثّالث، في حين أنّ الجدل حول الحداثة في هذا العالم الثّالث، تسبّب للتّيارات الحداثيّة فقدان مواقع. وتصبح جدليّة الإثبات الثّقافيّ المضادّة لها، في المقابل، بديلا. وإذا كان الأمر متعلّقا بتطوير التّفكير في الإسلام، بالنّسبة إلى بعض البلدان، فعلى العكس من ذلك، يكون الاعتراض على التّصنيع، وعلى الحداثة كمنظومة (وليس كمكوّنات للتطوّر) متغذّيا من رفض مضادّ للحداثة صادر عن هؤلاء الّذين لم يستفيدوا منها اجتماعيا[91]».

وليس هذا التّيار الجديد في الفكر الإسلاميّ مجرّد عودة إلى الأصوليّين الإصلاحيّين، وليس أيضا ردّ فعل ضدّ الحداثة يبرز أوهام التّقدّم وانهيار العقل وكذب العلم. إذن، إنّه ليس مجرّد «انحساريّة» تقطن أساسا في التّقدّم التّقنيّ، وفي تحسّن الإنسانيّة العامّ. إنّه بالأحرى إثباتُ لِهويّةٍ خاصّة، وتحرّر من هيمنة اقتصاديّة ما، ومن هيمنة إيديولوجيا الإمبرياليّة الغربيّة وسياستها. ويقول فرانسوا شاتليه Fr. Châtelet في هذا المعنى: «ما يخصّ الحداثة اليوم هو إعادة التّقدّم العلميّ والتّقنيّ، وتنظيم هذه العودة حتّى لا يخرج أيّ شيء عن الأطر الّتي وقع ضبطها، وتقوية شبكة التّوجيهات، وإضافة أوّليّات إلى

السّموّ الصّوريّ الّذي يضمن لرأسمال هيمنة كوكبيّة، كما أشار إلى ذلك دولوز وغاتاري «[92] G. Deuleuze et F. Guettari.

ومن غير المجدي الاستمرار في هذه المناقشة القائمة بين الأصوليّين والحداثيّين وصولا إلى الرّدود الأكثر جدّة في الفكر الإسلاميّ الرّاهن ضدّ الغربنة. فذلك يقودنا إلى ما هو أبعد من الإطار المحدّد لعملنا هذا. وما أردنا الكشف عنه هو أنّ الإشكاليّة الّتي حاول الفكر الإسلاميّ الحديث حلّها منذ بداية القرن العشرين ليست شيئا آخر غير الصّلة العضويّة الشّائكة بين الدّين والسّياسة، الّتي يتوقّف عليها في الآن نفسه مستقبل الإسلام كدين «توحيديّ» و»وموحّد» ومستقبل التّيارات (المستنيرة أو اللّيبراليّة أو التّيوقراطيّة) للدول-الأمم الّتي نشأت بعد انهيار الخلافة. وإجمالا، فإنّ رغبة «الحداثيّين العقلانيّين» في القطع مع شكل الدّولة الإسلاميّة الّذي أبهر وما زال يبهر بعض المفكّرين، تعرّضت إلى كبح رغبة أخرى في القطع مع جدليّة الحداثة الّتي تصوَّرها بعض المسلمين على أنّها تهديد لحريّتهم ولإثبات ذاتهم. إنّ «الثّورة الإيرانيّة (1978) وتطوّر التّيارات الإسلاميّة في كلّ أرجاء العالم الإسلاميّ يرتسمان في هذا الانقلاب على جدليّة الحداثة».

ولهذا نشهد إعادة تسييس الإسلام، والفكر الإسلاميّ، وتاريخ المسلمين العرب. وبإيجاز، أصبح الإسلام مجدَّدا دينا ودولة في الآن نفسه، موَحَّدا من جديد في المظهرين الرّوحانيّ والزّمنيّ. ويوجد حقّا في الحضارة الإسلاميّة ثابتٌ مطلق ودوام لا يمكن للفكر الغربيّ أن يدركهما بسهولة، وربما يعود ذلك إلى طريقة إدراكه للدّين. فالمسيحيّون يتصوّرون الدّين ويعيشونه على أنّه مجهود فرديّ منفرد. وقد أشار لاشولييه إلى ذلك بقوله: «لا يقيم الدّين للمجموعة اعتبارًا ويعارضها. إنّه مجهود باطنيّ، وبالتّالي انفراديّ»[93]. ويوجد في هذا النّوع من التّصوّر ارتفاع نحو الرّوحانيّ. فلفظ «دين» في الإسلام يبدو غاية في

التّعقيد، ذلك أنّ المعنى الإيتيمولوجيّ يشمل دلالة القوّة. ويفسّر «قاموس المحيط» لفظ «دين» بما نصّه: «دَنَا ويَدْنُو، يتقوّى ويخضع، يطيع ويعصي». ويوضّح أنّه يعني، علاوة على الخضوع والطّاعة، التّحقيق الجنائيّ والقمع والنّصر والتّعالي والسّلطة والنّفوذ...[94].

ويلاحظ ماكدونالد[95]، أنّ وراء مختلف هذه الدّلالات المسندة إلى كلمة «دين» من النّاحية الإيتيمولوجيّة، توجد ثلاثة مصادر: كلمة مشتقّة من العبريّة ويقصد منها الحُكم، وكلمة عربيّة مستقلّة بذاتها تعني العُرف، وكلمة فارسيّة تفيد الدّين. وعلى الرغم من أنّ ماكدونالد يؤكّد الخلط النّاجم عن المعنى الثّلاثيّ، فإنّ لفظ «دين» يشير إلى «مؤسّسة» إلهيّة تقود الموجودات العقلانيّة باختيارها إلى السّلام في الدّنيا والآخرة. فهو يشمل في الآن نفسه الاعتقاد في الله، والأعمال التّابعة له (الإيمان)، ونشاط الإنسان المستقيم وفق قواعد الأخلاق والدّين في المجتمع (الإحسان). فهل من الضّروريّ التّذكير هنا أنّ الدّين كان يشير قبلًا في عصر محمّد، ودون تمييز إلى «الدّين» و›الحُكم‹ أو إليهما معا، كما بيّن ذلك حميد الله Muhammed Hamidullah [96].

تعني كلمة «دين» في الإسلام، إذن، العُرْف، والحقيقة، والتّصرّف الصّحيح. ويمثّل «الدّين»، بالمعنى الواسع، وحدة الإيمان، والخضوع لله (الإسلام) والفضيلة الّتي تعني «الإحسان» بالمعنى التّامّ للكلمة، أي كلّ إحسان في الفعل، على أساس الضّمير، وتحت نظر الله.

لقد قدّم الله الحقيقة والشّريعة ومنظومة الأخلاق. فكانت الأولى مستجيبة إلى العقل، الثّانية إلى الإرادة، والثّالثة إلى الضّمير[97]. هذا يعني أنّ العلاقة بين الرّوحانيّ والعقلانيّ والمعيش غير قابلة للتّفكّك. وإذا تبيّن على نحو ما تقدّم، أنّ اجتماع الرّوحانيّ والزّمنيّ هو ما يطبع المناخ الفكريّ

الإسلاميّ، فهذا لأنّ الإسلام فعلا نظام مركّب ينظّم في الآن نفسه علاقات الفرد مع المقدّس، وطريقة «التّصرّف إزاء المقدّس»[98]. إنّ المسلم مدعوّ في حياته الأخلاقيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة إلى احترام توصيّات الشّريعة الإلهيّة. فنفهم، إذن، كيف ولماذا يكون الإسلام دين الالتزام والتّحسيس بقضيّة التّوحيد (توحيد الله)، وبالقضيّة السّياسيّة والإيتيقيّة[99].

يشعر المؤمن شعورا عميقا أنّه ملتزم بما أنّه يكتفي بعبادة الله فقط. فمن مشمولاته الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. إنّه، إذن، يتصرّف تصرّفا سياسيّا، ويكون مسؤولًا عمّا يجري حوله، وعن نشر الخير في مجتمعه وفي العالم. ولنا في هذه النّقطة ملاحظتان:

1 - نتّفق مع عليّ عبدالرازق[100] عندما بيّن أنّ القرآن لم يُظْهِر محمّدًا بتاتا على أنّه رجل دولة، وأنّ القرآن لا يمكن اعتباره قطّ مدوّنة قانونيّة تامّة، أو حسب عبارات غرينيبوم Von Grunebaum «سجلّا سياسيّا» أو مجموعة «من القواعد الحياتيّة والتّعليم اللاّهوتيّ نفسه»[101]. لكن، ما لم يتفطّن إليه هذا «العقلانيّ» هو أنّ القرآن فعلا، حتّى وإن لم يشمل كلّ القوانين الّتي تنظّم الحياة الاجتماعيّة، مدوّنةُ تصرّف. إنّه يعرّف الالتزام أخلاقا مؤسّسةً على «إرادة العيش معا»[102]، وعلى تهيئة العلاقات الدّاخليّة بين أعضاء الأمّة.

2 - ينبغي توضيح أنّ الالتزام بالمعنى الواسع للكلمة، يشير في الآن نفسه إلى الفعل الّذي يثبت به الإنسان ذاته في علاقته بذاته، وإلى النّشاط الاجتماعيّ والسّياسيّ المكرّس في سبيل قضيّة محدّدة[103]. ولا يتعلّق الأمر هنا بالالتزام في معناه الباسكاليّ، أي بالرّهان الّذي يكون إرادة تجازف بتجاوز التّناهي. إنّه يتحدّد، بوجه خاصّ، على أنّه مجهود فعل من أجل تحقيق مهمّة (هي تطبيق مبادئ الإسلام) وتحمّل مسؤوليتها واقعيّا. فهو، في الآن نفسه، التزام شخصيّ وجماعيّ يترسّخ

بالضّرورة في النّضال المتواصل لنشر الإسلام في العالم، ولتحقيق «إنسانيّة الإنسان». فهو، إذن، التزام عمليّ سياسيّ.

3 - تنبغي، في هذا المستوى، المجازفةُ باستخراج النّتائج التّالية:

4 - التّعلّق بالإسلام على أنّه سلام وعامل تعبئة الجماهير، يعطي، إذن، الدّينَ الإسلاميَّ ميزةً خاصّةً: فقد أسّس للسّلطة، من جهة، «نموذجا إجرائيّا معياريّا» عملت مختلف التّوجّهات السّياسيّة على محاكاته، أو أنّها تحاول محاكاته، ويمكنه أن يتحدّد، من جهة أخرى، على أنّه إيديولوجيا تعبويّة للجماهير المحرومة تسمح بوجود حركات مقاومة ضدّ الاستغلال والاختراق الإمبرياليّ. إنّنا نتّفق مع رودنسون إذ يقول: «العالم المسلم متميّز»، وهو ليس استثنائيّا. ولا يخرج عن القوانين العامّة للتّاريخ الإنسانيّ، ومستقبله مستقبل صراع: «صراع الطّبقات، أو بشكل أوسع، صراع الفئات الاجتماعيّة، وصراع الأمم، أو بصورة أعمّ، صراع المجتمعات الشّموليّة»[104] ولكنّنا نريد التّأكيد أكثر على هذا الخصوصيّة المميّزة للإسلام. فالإسلام، بالنّسبة إلى جماهير المسلمين المحرومة من دين التزام يدعو إلى الصّراع من أجل التّغيير والقضاء على «الشّرّ». إنّه يُعَاشُ على أنّه أمل. غير أنّه، مثل أيّ دين، يخدم الإيديولوجيا المسيطرة من خلال الدّعوات إلى تضامن الأمّة والمحافظة على الأمر الواقع. فأن نحيا الإسلام سياسيّا هو أن نجعل منه، إذن، دينا حماسيّا يصعب كثيرا، بالنّسبة إلى التّحليل العلميّ، فحصه أو تشخيصه.

5 - من المؤكّد أنّ تسييس الإسلام ليس أمرا جديدا. إنّه، في رأينا، عنصر جوهريّ في الإسلام. وإذا كانت حياة الإسلام ما تزال قائمة على اعتباره دين التزام، فذلك لأنّه بحقّ سياسيّ في الأصل. وهناك العديد من الأحداث الّتي تؤكّد ذلك، منها التّنظيم السّريّ للمسلمين الأُوَل بمكّة في بداية ظهور الإسلام،

والصّراع المفتوح مع الحكم المركزيّ القرشيّ، وتأسيس دولة المدينة، ومختلف الحروب الّتي أعلنتها هذه الدّولة الفتيّة، ويشهد على ذلك خاصّة تركيز إيديولوجيا حُكم فعّالة إجرائيّة سنعمل على تحليلها لاحقا. ولنَقُل الآن أنّ وعيَ الجماهير العريضة السّياسيَّ في الشّعوب الإسلاميّة متجذّر في الإسلام، وذلك رغم محاولات «التّحديث» الّتي قامت بها مختلف الطّبقات المسيِّرة المتكوّنة في المدارس الغربيّة عموما، واللاّئكيّة، وحتّى المعادية للأسلمة أحيانا. ويعود ذلك إلى أنّ الإسلام كان دائما دين التزام. وقد لاحظ هشام جعيّط[105] أنّه في هذه البلدان «يتوزّع الوعي، الّذي هو وعي عامّ قويّ، بين الإسلام والعروبة بصفتهما أساسين مكينين للهويّة، مختلط بنقد ذاتيّ شديد، ونوع من الاستنقاص الأخلاقيّ منّا، يكون قابلا لأن يتحوّل إلى حماسة أو إلى تعصّب». لا يُعاش التزامُ في الإسلامُ، بصفته إيديولوجيّا، على أنّه إلزام ومجرّد طاعة للسّلطة إلاّ نادرا، ذلك أنّ المسلم المخلص يعيشه على أنّه حالة «التزام في اتّجاه تمّ رسمه من أجل أن يشقّ الإنسان طريقه الخاصّ، في العالم الّذي يخصّه. وليس الإسلام قبولا محميّا، وإنّما هو المجازفة بالسّؤال والبحث والنّقاش والتّفسير المتواصل وأخطارها»[106].
أضف إلى ذلك أنّه توجد ديالكتيكيّة تاريخيّة بين النّصّ الإسلاميّ المقدّس (القرآن) والمعيش اليوميّ الّذي نهج عليه النّبيّ والأمّة الإسلاميّة نهجا موحّدا. ولا ننسى أنّ هذا النّصّ قد نزل منجّما كما تؤكّد ذلك هذه الآية: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾[107]. وإذا كان النّصّ كلام الله والحقيقة الأزليّة لدى القارئ المؤمن، فلا ينبغي، على وجه الخصوص، الوقوع في الغواية بالإعلان عن خصيصته الزّمنيّة الخالصة، ونسيان أنّ دعوة الإسلام هي أيضا «غزو متواصل لما هو أصليّ وزمنيّ في التّاريخ».

6 - أصبح من السّهل القول إنّ كلَّ قراءة خيانةٌ، وكلَّ إعادة

قراءة تنظيمُ لهذه الخيانة. لقد كان القرآن والتّقليد وتاريخ المسلمين موضوع العديد من القراءات والتّأويلات. ولن نسعى هنا إلى إقامة نظريّة في التأويل والقراءة يقع تصوّرها على أنّها أداة يتقاسمها الخطأ والصّواب. وليس لدينا نيّة التّفكير في إعادة تأسيس التّفسير القرآنيّ أو تقنين الهرمونيطيقا. هذا الحقل ملغّم مزدحم بالأفكار المبتذلة والمواقف الإيديولوجيّة والبدع والمعاني الضّبابية المبهمة، فتغدو كلّ مداخلة في هذا الميدان صعبة شائكة، خاصّة إذا كان لدينا إرادة التّخلّص من هذا التّفسير من أجل إعادة إنشاء أرضيّة جديدة لهذا الحقل تتّسم بالوضوح والشّفافيّة، وهي حقّا أرضيته الحقيقيّة الأصليّة. لقد حاولنا، إذن، أن نقرأ الإسلام قراءة عرضيّة بصفته إيديولوجيا سياسيّة وبالرجوع إلى فترته الأولى، غير أنّها قراءة تعديليّة. وهكذا، فإنّ الصّعوبات الّتي تواجهها هذه القراءة دفعة واحدة، تمثّل من جهة أولى، تراكم قراءات تاريخ العالم الإسلاميّ وتأويلاته، وهو تاريخ حماسيّ مفتوح وقع تناوله وأعيد بناؤه بالنظر إلى مثل أعلى في الحكم يعبّر عنه الرّجوع إلى الخلافة الأولى باعتبارها «نموذجا معياريّا إجرائيّا لكلّ حكم»، وتمثّل، من جهة أخرى، تأويل الرّوحانيّ والزّمنيّ اللّذين يضفيان على الإسلام خصوصيّة، ويمنحانه مكانة «دينِ التزامٍ» و»دينٍ سياسيٍّ بصورة أساسيّة.

7 - يكمن أوّل الشّروط الأساسيّة لنشأة الرّوح التّاريخي عند العرب، إذن، في هذه الخصوصيّة الّتي يتّسم بها الإسلام بصفته دين التزام. وبالفعل، يمثّل الإسلام التزاما في المجال الاجتماعيّ بما أنّه تأكيدُ على الحياة المشتركة بين النّاس، وسبيلُ للحياة الاجتماعيّة، لا «للشهوات الدّاخليّة»؛ هو السّبيل الّتي تضمنها الدّعوة الّتي أصبحت تشكّل بنيةَ الإسلامِ الشّرعيّةَ حيث تأخذ الشّريعة الدّلالة الدّينيّة الأساسيّة الّتي لا تبلغها أيّة عقيدة، وحيث تظهر التّقوى الخالصة دائما بصفتها بصمة

ابتداع واضح. وليس هناك ما يوضّح بصورة أفضل هذه السبيل مثل التّزكّي والطّهارة والاستقامة المتجلّيّة في الزّكاة، أي في الصّدقة الشّرعيّة الواجبة على الثّريّ للمحرومين»[108]. إنّ الإسلام التزام سياسيّ أيضا، فهو لم يغيّر الإيديولوجيا المهيمنة، ويسمح بتصوّر جديد للتّنظيم السّياسيّ، بل إنّه خاطب الإنسان العربيّ ووجّه رغباته وحاجاته وحياته في المستقبل وفي الخارج. فأصبح الإنسان العربيّ، بصفته عضوا في مجتمع إسلاميّ جديد، يدرك من الآن فصاعدا أنّه ملتزم بالدّفاع عن إسلاميّته، وبعد ذلك عن عروبته. يمثّل الإسلام في النّهاية التزاما داخل الكلّيّ. وبالفعل، يرتفع الإنسان العربيّ، للمرّة الأولى إلى الكلّيّ، وأداته في ذلك ليس اللّوغوس أو العقل، وإنّما الإيمان بالله والاعتقاد في إنسانيّة الإنسان[109].

سيضطلع الإسلام في هذا المعنى، بصفته براكسيسا، بدور حاسم في توجيه المجتمع الجديد والالتزام بالدّفاع عن الإسلام خارج الجزيرة العربيّة. وما التّاريخ إلاّ تاريخ هذا الالتزام منذ بدء الخليقة إلى حين فناء الحياة على الأرض، حسب المؤرّخين العرب ومرورا بمختلف نقاط التّقاطع الّتي تكوّنت في حلقات النّبوّة. ويعتبر الإسلام، كنموذج معياريّ إجرائيّ، مؤسّسا لروح تنظيميّة توحّد الماضي والحاضر والمستقبل، وتخاطب الإنسان بصفة عامّة، وتدعوه إلى الالتزام بالدّفاع عن وحدته الاجتماعيّة والرّوحانيّة. إنّ الإيديولوجيا الإسلاميّة تعبويّة، وستفتح الطّريق أمام التّحوّل المكانيّ الزّمانيّ، وتسمح للرّوح التّاريخي بالانتظام والتّكوّن.

1() تجدر الإشارة إلى أنّ كلمة «تاريخ» لم تكن مستعملة في الأدب وفي الفكر العربيّ في عصر ما قبل الإسلام. ولم تظهر أيضًا في القرآن أوفي الحديث (أقوال النّبيّ محمد وأفعاله). ويصعب، كما لاحظ ذلك جيّدا روزنتال، تحديدُ التّاريخ الدّقيق

لظهور الكلمة في معناها المتداول. ولكن، يمكننا القول، دون مجازفة كبيرة، إنّ هذه الكلمة استعملت في القرن الثّاني للهجرة. «لقد أخذت الكلمة هذا المعنى في مجال استعمالها للدّلالة على الكتب المتضمِّنة للتّواريخ، ومن خلالها [...] ويمكننا القول إنّ الكتب الأكثر قدما الّتي ننعتها بالتّاريخيّة، هي مجموعة من كتب السّيرة الّتي لم تكن تشير إلى التّواريخ إلاّ عرضًا وبطريقة غير منظّمة.» (فرانز زوزنتال، تاريخ العمل التّاريخيّ الإسلاميّ...).

2() نلاحظ في هذا المجال أنّه في اللّغات القريبة من العربيّة مثل اللغة السّريانيّة واللّغة الأثيوبيّة واللّغة العبريّة، يعني جذر «خبر» ترابط، وأحيانًا، بحث ونقد. وسوف نحلّل لاحقًا هذه الصّورة من التّاريخ.

3() Michel Foucault, *Réponse au cercle d'épistémologie.* Cahiers pour l'Analyse. N9. Paris, été 1968, p 15.

4() Ibid.

5() Cf, E.Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* Gallimard, NRF, Paris, 1966.

6() تمثّل الأيّام، أو أيّام العرب، قصّة جماعيّة تخبر عن الخصومات والحروب الّتي وقعت بين القبائل البدويّة الكبرى بالحجاز في عصر ما قبل الإسلام. وليس لهذه القصص قيمة وثائقيّة أكيدة ما دامت ممتزجة بالأساطير والخرافات.

7() F. Rosenthal, op. cit, pp 95, 96, 97.

8() عبد الرحمان بن خلدون، مقدّمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، دار العودة، بيروت، 1981، ص 2.

9() Cf. Rosental, op, cit.

10() نشر القادسيّ هذا الكتاب بدار الكتاب العربي، بيروت، 1979. يجب علينا أن نلاحظ أنّ كون البحوث في «علم» التّاريخ وحول عمليّة التّاريخ وشروطه وأهدافه كانت مترابطة ترابطًا شديدًا منذ القرن الثّالث الهجريّ بالتّصور الفلسفيّ العامّ لترتيب العلوم عند المفكّرين العرب. ونجد فصولا كاملة مخصّصة لعلم التّاريخ عند الكنديّ، على سبيل المثال، أو عند الخوارزميّ أو أيضا عند الفارابيّ وإخوان الصفا. وسوف تأتي المناسبة لتحليل هذه الفكرة وتعميقها. ولم يصبح البحث التّاريخيّ مستقلاّ إلاّ مع ابن خلدون في مقدّمته. وكتاب السّخاويّ الّذي ذكرناه سابقا يمثّل بحثًا جادّا في التّاريخ كعلم. وقد ظهر مباشرة بعد كتاب آخر حول الموضوع نفسه كتبه الخافجيّ (المتوفي سنة 879هـ / 1474م) وعنوانه المختصر في علم التّاريخ. وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزيّة، وذكره روزنتال في مؤلّفه المذكور أعلاه: «تاريخ العمل التّاريخيّ الإسلاميّ». لقد طرح الخافجيّ العديد من المشكلات الخاصّة بالتّاريخ كعلم. وتتمثّل أهدافه وطموحاته في العمل على إنشاء نظريّة عامّة في التّاريخ وفي أسسه. وقد استعاد السّخاويّ في كتابه: الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التّاريخ» المشكلات نفسها، غير أنّه كان أكثر حذرا في تفسير المصطلحات وتحليل المفاهيم طبقا لما يقتضيه التّفكير في التّاريخ. لقد كان هاجسه الأساسيّ متمثّلا في تقريض كتابة التّاريخ والدّفاع عنه ضدّ دكاترة القانون الّذين لا يستسيغون هذا النّوع من العمل الفكريّ.

11() السّخاويّ، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التّاريخ، ص6.

12() المصدر السّابق، ص 6.

13() المصدر السّابق، ص 6.

14() المصدر السابق، ص 7.

15() قسطنطين زريق، نحن والتّاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1959، ص14.

16() السّخاويّ، المرجع السابق، ص7، حيث يقول:» والحاصل أنّ التّاريخ فنّ يُبحث فيه عن وقائع الزّمان من حيث التّعيين والتّوقيت، بل عمّا كان في العالم».

17() السّخاويّ، المرجع السابق، ص7.

18() كتب السّخاويّ في مؤلّفه المذكور أعلاه، ص7، أنّ التّاريخ: «أحد الطّرق الّتي يعلم بها النّسخ في أحد الخبرين المتعارضين المتعذّر الجمع بينهما».

19() يمكننا رغم ذلك أن نشير إلى أنّ الخبر بقي، في القرن الرّابع الهجريّ، شكلا أدبيّا مستحسنا؛ ويمثّل كتاب التّنوخيّ (المتوفي سنة 384هـ) «مشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة»، مثالا واضحا. ومن المؤكّد أنّ قيمته التّاريخيّة مطروحة بالنّظر إلى قيمته الأدبيّة. فالخبر هنا ضرب من الطّرفة حول ما حدث في زمن المؤلّف وحول ما يتّصل بالشّخصيّات المشهورة على وجه الخصوص، مثل الملوك والوزراء والقضاة والكتّاب والأدباء عموما. ولقد استغرق تأليف الكتاب 20 سنة، وجاء في أحد عشر مجلّدا. وقد أراد المؤلّف، على ما يبدو، أن يكتب ضربا من موسوعة المعلومات التّاريخيّة (الأخبار) بالتّأكيد على مظاهرها الطّريفة والخرافيّة أحيانا، حول ما يُرْوَى في مجتمعه (أشار الكاتب في مقدّمته إلى أنّه لن يتناول أيّ رواية موجودة في أيّ كتاب:» لقد انتقيتها (الروايات) من الأفواه، وليس من المؤلّفات»). كتاب زكي مبارك، «النّثر الفنّيّ في القرن الرّابع الهجريّ، القاهرة 1934.

20() L'Encyclopédie de Islam,op, TIII, p568, art, de A .M.Goichon

21() القرآن، سورة الأنبياء، (21)، الآية 78.

22() أبو الحسن علي بن محمّد بن عليّ الجرجانيّ، التّعريفات، الشّركة التّونسيّة للتّوزيع، تونس، ص 49.

23() القرآن، سورة الكهف (18) الآية 26.

24() Cf. L. Gautier, La racine arabe hukm et ses dérivés in homenaje à D.Fransersco Codera Zaragoza, 1904, p.435-454.

25() القرآن، سورة الرّعد (13) الآية 41: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾.

26() ينبغي من الآن فصاعدًا ملاحظة أنّه من الضّروريّ توخي الحذر أثناء تعريف السّلطة التّشريعيّة في الإسلام: ذلك أنّ نمط اشتغال هذه السّلطة يختلف عمّا نعرفه عنها في الغرب الحديث، فهدفه لا يتمثّل في التّنصيص على الشّرائع. الله فقط هو المشرّع الأسمى. ويصبح النّبيُّ الوسيطَ الّذي ينقل الشّريعة الكليّة إلى النّاس. إنّ الشّريعة منزّلة، وبما أنّها كذلك، فإنّها توجيه إلهيّ. لقد كتب جارديي: «السّلطة التّشريعيّة، بالمعنى الخالص، تعود إلى القرآن وحده، وكلّ شريعة، أو بالأحرى، كلّ تقعيد مخصوص، ليس بإمكانه أن يسعى إلاّ أن يكون تفسيرا للتّشريعات القرآنيّة.» (المدينة الإسلاميّة، فران، باريس، 1976، ص109). ولا تزال هذه الفكرة موضوع مناقشة بين المفكّرين العرب المعاصرين. فهناك، إجمالا، توجّهان أساسيّان يغذّيان حوارا شيّقا حول هذا الموضوع: السّلفيّون (هؤلاء الّذي يدافعون عن فكرة الرّجوع إلى أنظمة المسلمين الأوائل الإيتيقيّة والسّياسيّة) ويتبعون، إلى حدّ ما، رشيد رضا، ويؤكّدون بشدّة على أنّ القرآن قدّم للمجتمع الإسلاميّ تشريعاته. إنّهم يتشبّثون، في الحقيقة، بالنّصّ ويترجمون بكلّ أمانة، إلى حدّ ما، نمط وجود هذه القوّة التّشريعيّة، والعقلانيّون الّذين يتبعون، إلى حدّ ما، عليّ عبد الرّازق (ويتبعون، بدرجة أقلّ، محمّد عبده)، ويدافعون عن فكرة التّمييز بين التّشريع المنزّل (الّذي يبقى بصفة رئيسة دينيّا) وبين التّشريعات السّياسيّة الّتي

ينبغي أن يشرّعها المجتمع. وفي كلّ الأحوال، وفقا لنصوص الإسلام الرّسميّة، فإنّ السّلطة التّشريعيّة المعترف للمجتمع بها، تتجسّم أساسا من خلال تأويل الشّريعة، وتعليلها تبعا للقياس (المماثلة المباشرة). فالاجتهاد (وهو بحث ومجهود فرديّان) هو التّطبيق المنصف لهذه الشّريعة المنزّلة. إنّ الخلط بين السّلطة القضائيّة والسّلطة التّنفيذيّة ليس خلطا كلياّ، ويتعلّق أساسا بسلطة القاضي، رغم أنّه يستعين بعناصر مختلفة في تطبيق الشّريعة. إنّنا نشاطر جارديي فكرته إذ يقول: «إذا كان الخليفة من حقّه دوما أن يبقى رئيسا تنفيذيّا وقاضيا أعلى، فإنّ مفهومَيْ السّلطتين التّنفيذيّة والقضائيّة لا يتميّزان عن بعضهما.» (المرجع المذكور أعلاه، ص135).

27() القرآن سورة إبراهيم(14)، الآية 22. تبيّن «موسوعة الإسلام» أنّ هناك ستّة مواقع في القرآن حيث يكون للفظة «سلطان» معنى السّلطة، غير أنّها تكون دوما سلطة روحيّة يمارسها إبليس على النّاس (س14، آ26. س15، آ42. س16، آ102/ 103. س17، آ67. س34، آ20) موسوعة الإسلام، مقالة السّلطان، أنجزها كرامارس.

28() المرجع المذكور.

29() تنبغي الإشارة إلى أنّ لفظ «سلطان» لا يعود أصله إلى فعل «سلط « الّذي يشتقّ منها لفظ «السّلطة».

30() ابن خلدون، المقدّمة، دار الشّعب، القاهرة، ص 126...الإنسان بالنّسبة إلى ابن خلدون، وفق استعداداته الحيوانيّة شرير، فهو دائمًا في صراع (في حالة حرب) مع أمثاله. وهو ما ينتج عنه في الاجتماع ضرورة وجود من لديه القدرة (أو قوّة ما) باستطاعته أن يضع حدّا لهذا الصّراع الطّبيعيّ. ولقد عُرِّف «الوازع» في القاموس المحيط للشّيرازيّ (عالم الكتاب، بيروت، الجزء الثّالث، ص93)، على أنّه: «من يتولّى قيادة الشّؤون العسكريّة ويردع من لا يطيع الأوامر».

بينما يوضّح لسان العرب لابن منظور أنّ جذر الوازع هو فعل وَزَعَ ويعني «أوقف ووضع حدّا». وفي الحرب، الوازع هو من يراقب الصّفوف العسكريّة. وهكذا إذن، استعمل ابن خلدون هذا اللّفظ في معناه التّقليديّ الأصيل بما أنّه أكّد على دور التّنظيم والمراقبة والتّوقيف في مجال إقامة السّلطة واشتغالها.

31() L. Gardet, op . cit, p 32.

32() R. Aron, Études politiques, Gallimard, Paris, 1972, p171.

33() يوجد عديد من الآيات القرآنية التي تدعو المسلمين إلى طاعة سلطة السّلطان المركزيّ؛ ونذكر على سبيل المثال آية توضّح هذه الفكرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، سورة النّساء (4)، الآية 59.

34() الباقلاّنيّ لاهوتيّ من القرن الرّابع الهجريّ (القرن العاشر الميلاديّ). وقد عُرِف بنظريّته الذّريّة للاّهوت (علم الكلام).

35() أكّد الغزاليّ (1058هـ/1111م) دائما على أنّ الطّاعة واجب تنبغي مراعاته حتّى إزاء أمير ظالم. أليس وجود مجتمع منظّم، حتّى وإن حكمه مستبدّ، أفضل من وجود فوضى أو حرب دائمة بين الأفراد؟ ولم ينسّب واجب الطّاعة إلاّ العقلانيّون (المعتزلة) ومذهب الخوارج؛ «بنية التّفكير السّياسيّ الإسلاميّ القديم، عياض بن عاشور، جاء في «السّلطة» 12، باريس، 1980، ص 15.

36() Wiliam Zartman, *Pouvoir et État dans l'Islam,* in Pouvoirs, op. cit, p5.

37() Gardet, op. cit

38() «محكمة» هي اسم مكان لفعل «حكم»: إنّه المكان الّذي تجري فيه المحاكمة القضائيّة؛ ولكن ينبغي أن نستحضر إلى الذّهن تعقيد لفظ «حكم» وثراءه ومختلف دلالاته.

39() يذكر الكاتب على سبيل المثال الآية 27 من السّورة (8)

الأنفال، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

40() صبحي الصّالح، النّظم الإسلاميّة، دار العلم للملايين، بيروت، 1978، ص55.

41() ابن تيميّة، رجل دين وحقوقيّ حنبليّ في القرنين السّابع والثّامن الهجريّين (661-728هـ) عاش خاصّة بدمشق.

42() السّياسة الشّرعية، دار الكتاب العربيّ، القاهرة، 1951، ص ص 172-173.

43() السّياسة الشّرعية، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1951، ص6.

44() السّياسة الشّرعية، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1951، ص6.

45() ابن خلدون، المرجع المذكور، ص87.

46() المرجع المذكور، ص87.

47() المرجع المذكور، ص88

48() المرجع المذكور، ص88.

49() المرجع المذكور، ص88.

50() ابن خلدون المرجع المذكور، ج1، ص283.

51() ابن خلدون المرجع المذكور، ج1، ص283.

52() محمّد الطّالبيّ، ابن خلدون والتّاريخ، تونس 1973، ص40.

53() ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 616

54() الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.

55() المصدر المذكور، ص 89.

56() ابن خلدون، المصدر المذكور أعلاه، ص 98.

57() الفارابيّ، المصدر المذكور أعلاه، ص98.

58() ابن خلدون، المرجع المذكور، ص615.

59() عبدالسّلام بن عبدالعالي، فلسفة السّياسة عند الفارابيّ،

دار العتاليّة، بيروت، 1979، ص85. ينبغي أن نلاحظ أنّ الفارابيّ قد سار في هذه النّقطة على منوال الفلاسفة الإغريق، ما عدا أبيقور (والأبيقوريّين) الّذي تكون»الاستقلاليّة التّامّة» بوصفها أثمن الأشياء كافية بالنّسبة إليه. ويبقى الفكر الإغريقيّ خاضعا لفكرة أنّ حياة الإنسان الحقيقيّة غير ممكنة خارج المدينة، باستثناء الله أو الحيوان فبإمكانهما البقاء في العزلة، لأنّ «الإنسان بطبيعته حيوان سياسيّ». وبالفعل، فإنّ هذه الفكرة المعروفة عن أرسطو، هي قالب مؤلّفاته السّياسيّة والأخلاقيّة. ومع ذلك، ينبغي أن نلاحظ بأنّ كلمة «السّياسة»هنا مقيّدة وأفقها ضيّق. «بوليس» polis الّتي يعتبرها الإغريق أكمل تنظيم سياسيّ، مقتصرة على المدينة «هذا الاجتماع المستقلّ المتمتّع بحكم ذاتيّ تتّخذ من المدينة مركزا لها، وغالبا ما تتحصّن وتأخذ مكانا في منطقة محدودة الامتداد.» (السّياسة، 1_ا أ 1252) هكذا يكون واضحا بأنّ الاجتماع (ضرورة الاجتماع) بالنّسبة إلى أرسطو يمثّل أمرًا طبيعيّا.

60() عبدالعزيز الدّوريّ، المرجع المذكور أعلاه، ص13.

61() Fr. Chatelet, *L'histoire de la philosophie* T7, Hachette, Paris, 1973, p 210.

62() A. Hasnaoui, «L'Islam: La conquête, le pouvoir» in *Histoire des Idéologies,* dirigé par Fr. Châtelet, T1, Paris, 1978, p311.

63() السّلفيّون هم المثقّفون العرب الّذين يعتمدون السّلف الصّالح والرّجال العظام في الإسلام على أنّهم نموذج تفكيرهم وفعلهم. ويمثّلون حركة قديمة تمتدّ جذورها في الصوّفيّة السّنّيّة الّتي كانت تعدّ تاريخيّا الحركة الفكريّة والسّياسيّة الوحيدة المحافظة على الثّقافة الإسلاميّة المقاوِمة لتسلّل الإيديولوجيّات

الغربيّة الحديثة والاستعمار الاقتصاديّ والسّياسيّ. وينبغي أن نشير إلى أنّ السّلفيّين لم يكونوا مثقّفين فقط، بل كانوا رجال سياسة قادوا حركات المقاومة الشّعبيّة ضدّ دخول الاستعمار أيضا. فالوهّابيّة في العربيّة السّعوديّة (منذ 1744م)، وحركة عبدالقادر في الجزائر(1832م-1847م) الّتي قاومت الاستعمار الفرنسي باستخدام السّلام ضدّه، وحركة المهديّ في السّودان (1881م- 1898م)، أو حركة السّنوسيّ في ليبيا (1912م-1925م)، كلّها حركات تمتدّ جذورها في التّصوّف السّنّيّ. فهي منبثقة عنه، متأسّسة على مبادئه، تقاوم الدّخول الأجنبيّ التّركيّ والفرنسيّ والبريطانيّ والإيطاليّ. وتكمن خاصيّةُ هذه الحركاتِ الأساسيّةُ في الدّفاع عن الأخلاق والتّقاليد الإسلاميّة وفي مقاومة الاختراق الثّقافي والإيديولوجيّ الغربيّ، وفي الصّراع المسلّح تحت راية الجهاد في سبيل الله والإسلام. لكنّ هذه الحركات فشلت عموما لعدم قدرتها على التّكيّف مع التّطوّر الاجتماعيّ والسّياسيّ الّذي عرفه العالم، إلى جانب استحالة انفتاحها على رؤى العالم الجديدة على الصعيد العلميّ والتّقنيّ والفلسفيّ. (انظر: عبّاس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين). أمّا بالنّسبة إلى المصلحين الإسلاميّين المحدثين فقد اتّخذوا فشلَ الحركة السّلفيّة في محاولة صدّ الاختراق الأجنبيّ نقطة انطلاقهم، وبدؤوا بإقامة إيديولوجيا انتقائيّة، لا تأخذ من الحضارة الغربيّة إلّا ما يتوافق مع مبادئ الإسلام الجوهريّة، ولا يتعارض معها. لقد أسّس الأفغاني (1839م-1897م)، ومحمّد عبده (1849م-1905م)، والكواكبيّ (1854م-1902م) صورة أخرى للمقاومة لم تلتجئ هذه المرّة إلى الصّراع المسلّح، وإنّما بلورت الظّروف المكيّفة للإسلام مع مقتضيات الحياة الجديدة الّتي أدخلتها مختلف الاختراقات الغربيّة. وهكذا، فعلى سبيل المثال، يجد مفهوم الدّيمقراطيّة ما يعادله في الإسلام، وهو

الشّورى (ألبير حورانيّ، الفكر العربيّ في عهد الحرّيّة، 1798م-1939م، أكسفورد، 1962). وكتب محمّد جابر الأنصاريّ في هذا السّياق في كتابه «تحوّلات الفكر والسّياسة في الشّرق العربيّ»، عالم المعرفة، الكويت، 1980. ص9: «هدفها (هذه الحركة) خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام وإشارة الأوروبيّة الجديدة، ليس لوضع الطّرفين على جانب واحد من الأهميّة صراحة - إذ لا يمكن وضع نظام إلهيّ بموازاة نظام بشريّ حسب معايير الإيمان الإسلاميّ - ولكن عن طريق التّنظير التّبريريّ أو الحجاجيّ أو الاعتذاريّ القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبيّة إلى جذور أو أصول أو قرائن إسلاميّة».

64() عرّف فون غرونابوم «الكلاسيكيّة» بقوله: «يمكن تفريع الكلاسيكيّة كمبتغى ثقافيّ إلى أربعة عناصر: 1 - نتعرّف في مشهد أوّل من مشاهد التّطوّر الثّقافيّ إلى تحقيق كامل ممتاز لمواهب الإنسان الكامنة. 2- نجعل من هذا التّحقيق خاصّيّة ينظر إليها على أنّها إرث أو ملكيّة شرعيّة. 3 - نقبل إمكانيّة أن يكون الحاضر قابلا (للتّأسيس) وإعادة التّشكّل بالنّظر إلى ماضٍ اكتمل؛ 4 - نقبل الاستمداد من الماضي (أو من مشهد ثقافيّ أجنبيّ) كونه مثاليّا أو إجباريّا للحاضر» الهوية الثقافية الإسلاميّة، غاليمار، باريس، 1973، ص87.

65() H. Djait, «l'Europe et l'Islam, la dynamique historique», in Diogène n°91, Juillet-Septembre, 1975.

66() L. Gardet, *L'Islam, religion et communauté,* Desclée de Brouwer, 1970,(coll. Foi vivante) Paris, 1970, p32.

67() أنور الجنديّ، مجلّة الهلال، القاهرة، سبتمبر 1978.

68() كتاب طه حسين، في الشّعر الجاهليّ، القاهرة، 1926.

69() محمد جابر الأنصاريّ، التّحوّلات في الفكر والسّياسة في الشّرق العربيّ، الكويت، 1980.

70() أوضح جيبس أنّ « جلّ العلماء المسلمين اعتبروا أنّ الغربيّين يعتنقون ماديّة صرفة. وهم يجهلون ما يوجد خلف المظاهر الخارجيّة في الثّقافة الماديّة الغربيّة، فيحكمون عليها بالنظر خصوصا إلى انعكاساتها الّتي هي في غالب الأعيان متعارضة تعارضا عجيبا مع روح الثّقافة الغربيّة»، التّوجهات الحديثة للإسلام، الدّار الجديدة، باريس، 1949، ص65.

71() عليّ عبدالرّازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، 1926. نستخدم هنا طبعة 1978، الّتي حقّقها ونشرها محمود حقّي، منشورات دار المكتبات، الحياة، بيروت، 1978.

72() يعود سعي التّجديد في الإسلام حقيقة إلى ما قبل الحرب العالميّة الأولى بقليل عندما نشأ حزب الأمّة في مصر سنة 1907، وأسّس صحيفة «الجريدة» الّتي نشرت إيديولوجيّات الثّقافة الغربيّة ودافعت عن اللّيبراليّة الاقتصاديّة والسّياسيّة. وكان لطفي السّيد، قائد هذا الحزب، يعوّل على الإنتلجانسيا المصريّة «المتأثّرة بالغرب» من أجل طرح «المشكل الوطنيّ المصريّ» ودراسته، وتوجيه التّحليلات نحو ليبراليّة وطنيّة» مؤسّسة على قيم فلسفيّة وحضاريّة» قادرة على أن ترجّ «الأوهام والخيالات» الّتي سمّاها البعض «الوحدة العربيّة»، وسمّاها البعض الآخر «الجماعة الإسلاميّة» (مقالة في «الجريدة» (1913) استعاده في كتابه «تأمّلات في الفلسفة والأدب والسّياسة والاجتماع»، دار المعارف، القاهرة، 1965). بقي أن نشير إلى أنّ طه حسين (متوفى سنة 1973م) ومحمد حسين هيكل اللّذين لعبا دورا حاسما في تجديد الفكر العربيّ قد تأثّرا كثيرا بلطفي السّيد. ولا بدّ من الإشارة إلى المجهود الكبير الّذي بذله المسيحيّون العرب الّذين كانوا «أكثر تأثّرا بالفكر الغربيّ عموما من

المسلمين»(قسطنطين زريق، نحن والتّراث، دار الملايين، بيروت، 1963، ص31) لقد طوّر هؤلاء المفكّرون جدليّة علاقة الدّين والعلم بناء على الفصل والتّمييز، في حين بقيت المحاولات، إلى حدّ الآن، متّجهة صوب إبراز التّوافق والتكامل بين الإيمان الدّينيّ والعقل العلميّ. ونذكر منهم فارس الشّدياق،
(1861م-1914م)، وشبلي شميل (1860م-1916م)، وأمين الرّيحانيّ (1876م-1940م)، وسلامة موسى
(1887م-1958م)، وغيرهم. (ألبرت حوراني، الفكر العربي في العصر الحرّ، (1798-1939)، أكسفورد، 1962). لقد آثرنا الانطلاق الفعليّ للتّجديد في الإسلام من كتاب عليّ عبد الرّازق، لأنّه أدخل اهتمامات فكريّة حديثة إلى الفكر الإسلاميّ نفسه. لقد تأسّس لأوّل مرّة في تاريخ الفكر الإسلاميّ على برهنة مستمدّة من القرآن ومن التّقليد الدّينيّ من أجل الدّفاع عن العلمويّة والانتصار لفصل الدّينيّ عن السّياسيّ (محمد جابر الأنصاريّ، المرجع المذكور سابقا، ص21).

73() صبحي الصّالح، النُّظم الإسلاميّة، دار العلم للملايين، بيروت، 1978، ص 58.

74() حسين فوزي النّجار، الإسلام والسّياسة، دار الشعب، القاهرة، 1977، صص65-66

75() Olivier Carré, «L’influence de l’occident sur les sociétés musulmanes: L’éspace arabe», in Pouvoirs n°12, p33.

76() الفصل الثّاني من الدّستور الجزائريّ.

77() Henri Sanson, « Laïcité algéro-islamique », in Pouvoirs n°12, p113.

78() ما نسجّله على المستوى الدّستوريّ، هو أنّه يمكن أن نجد شكلين من الإحالات إلى الإسلام في كلّ البلدان العربيّة الإسلاميّة هما الإعلان عن الإسلام بصفته دين دولة، وضرورة

أن يكون صاحب السّيادة أو رئيس الدّولة مسلما. ومن الواضح أنّ المجال ليس ملائما لتحليل مختلف دساتير الدّول العربيّة.
بقي أن نلاحظ أنّه مهما كان الاختيار السّياسيّ والاقتصاديّ في هذه البلدان، فهناك دائما إحالة إلى دستور الإسلام ، وأنّ الحقّ الإسلاميّ يحتلّ مكانة كبيرة، إلى حدّ ما، في مجال الحقّ.

79() Cf. CC. Adams, *Islam and Modernism in Egypt,* traduction en arabe sous le titre «Al'Islām wa attajdīd fī Miṣr», par Abbes Mahmoud, Le Caire, 1935.

80() H.A.R. Gibb, Les tendances modernes de l'Islam, trad, de B.Vernier Maisonneuve et Cie, Paris, 1949, p45.

81() هي العلوم المقابلة لعلوم الدّين.

82() عبدالمعطي عليّ السّعيديّ، حرّيّة الفكر في الإسلام، القاهرة، ذكره محمّد جابر الأنصاريّ في المرجع المذكور سابقا، ص251.

83() عليّ عبد الرّازق، المرجع المذكور سابقا، ص201.

84() أثار موقف الشّيخ عليّ عبدالرّازق «الحداثيّ»، ردّ فعل الوسط الفكريّ الإسلاميّ في جامعة الأزهر، وفي الوسط السّياسيّ لدى المحيطين بالملك فؤاد، ردّا عنيفا. وقرّر علماء الأزهر، بعد نشر كتاب عليّ عبد الرّازق، حرمانه من منصب التّدريس بالجامعة، وسحب الشّهادة الّتي منحته إياها، منه، والقيام بالإجراءات الإداريّة الّتي بمقتضاها يتمّ شطبه من الوظيفة العموميّة؛ وهذا ما حصل فعلا. وقد قادت مجلّة «المنار» تحت إشراف رشيد رضا، هجوما شرسا على هذا الكتاب الّذي يعلن، بفصله الحكم عن الدّين، حسب رأيها، «عن ضرورة

القضاء على الحكم الإسلاميّ في العالم، ونفي وجود الشّريعة الإسلاميّة، وبالتّالي ضرورة خضوع المسلمين لمن ليس لهم الدّين نفسه» (المنار، ج2، ص357). وفي الحقيقة، دافع رشيد رضا، وهو تلميذ الأفغانيّ ومؤسّس المجلّة في 1898، باستمرار عن الحرّيّة السّياسيّة بالدعوة إلى ضرورة انتخاب خليفة المسلمين، وتأسيس حكم الشّورى، وبالنّتيجة، القبول بالدّيمقراطيّة مبدأ للحكم في الإسلام. غير أنّه يرى أنّ كلّ ذلك يكون داخل الدّين الإسلاميّ، وأنّ الإسلام، بالأساس، دين ودولة في الآن نفسه. وقد ذهب إلى ما هو أبعد، عندما اقترح، بعد انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة، عقد مؤتمر إسلاميّ لانتخاب خليفة يجمع ممثّلين عن كلّ الدّول الإسلاميّة، وهو ما حدث فعلا سنة 1926، لكن دون جدوى. ووُجِدت أيضا ردود فعل لا تقلّ عنفا ضدّ هذا الكتاب من مفكّري الأزهر الّذين قاموا بتدوين ردود واعتراضات. ونذكر كتاب بخيت، (وهو مفتي مصر في ذلك العصر)، وكتاب محمّد الخضر حسين التّونسيّ (1873م - 1958م) وعنوانه: «نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم» مطبعة السّلفيّة، القاهرة، 1926. وقد سعى الخضر حسين في هذا الكتاب إلى بيان شموليّة القانون الإسلاميّ لكلّ القوانين السّياسيّة وغيرها، ممّا يسمح بإنشاء دولة حديثة، وعدم حاجة المسلمين إلى قوانين دنيويّة (عقلانيّة) غريبة عن الإسلام لتحديث تنظيمهم السّياسيّ.

85() A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique,* Gallimard, Paris, 1973, p16.

86() Gibb, op, cit, p72.

87() المرجع السّابق، ص 73.

88() Sinaceur, «Eléments d'une analyse de la pensée islamique actuelle», in

Pouvoir, n°12, p106.
89() M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* Gallimard, Paris, 1969, p168.
90() Sinaceur, op, cit, p 108.
91() Sinaceur, ibid, p109.
92() Fr. Châtelet, *Réflexion à propos de l'idée de modernité*: Le moderne et le nouveau, Communication faite au Majaliss de Hammamet, le 16 juillet 1978.
93() Compte rendu de la société française de philosophie, du 4 février 1913, in Œuvre de Jules Lachelier, T II, pp 166-172.
94() الفيروزآبادي الشّيرازيّ، القاموس المحيط، الجزء 4، عالم الكتاب، بيروت، ص 225.
95() H.A.R.Gibb and J.H. Kramers, *Shorter encyclopaedia of Islam,* Leiden, 1953,p77.
96() Muhammed Hamidullah, *The first written constitution in the world and important document 2 -of the time of the Holy Prophet, Lahore (Ashras)*; 2è éd, 1968, p37.
97() Marcel A. Boisard, *L'humanisme de l'islam,* Albin Michel, Paris 1979, p47.
98() محمّد الدّرّاز، أخلاق القرآن، القاهرة، المعارف، 1950.
99() Cf. Gardet, *L'Islam, religion et*

communauté, op, cit, p 272, Cf aussi, M. A. Boisard, op, cit, p 193.

100() عليّ عبدالرّازق، المرجع المذكور.

101() G;E. von Grunebaum, *Islam, Essays in the Nature and Growth of a cultural tradition,* London, p97, cité par L. Gardet, La cité musulmane, op. cit, p 391.

102() L. Gardet, ibid, p 391.

103() Cf, Peter Kemp, *Théorie de l'engagement,* I- Pathétique de l'engagement, pp 17-19.

104() Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme,* le Seuil, Paris, 1964, p 235.

105() H.Djait; *La personnalité et le devenir arabo-islamique,* le Seuil, Paris 1974, p 27.

106() Muhamed Allal Sinaceur, «L'idéologie de l'Islam», in *Histoire des idéologies,* sous la direction de Fr Châtelet, TI; Hachette, Paris, 1978, p259.

107() سورة الإسراء، الآية 106.

108() A. Sinaceur, op, cit, p 262.

109() أراد الإسلام أن يكون رسالة موجّهة إلى الإنسانيّة بأجمعها ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سورة سبأ الآية 28). وتتجلّى إنسانيّة الإسلام الفعّالة في هذه الآية: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ

فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (سورة المائدة، الآية32).

الفصل الثّالث

من المفتوح إلى المُنْشَأ

كتب بول فاين: «يمثّل عمل المؤرّخ حدثا ثقافيّا محدّدا». وتمثّل كتابة التّاريخ شكلا لتطوّر تقنيّة التّنظيم الثّقافيّ. وإذا كان التّاريخ موجودا باستمرار على نحو ما، فإنّ التّفكير التّاريخيّ، أي استعمال المعطيات والأعمال والأحداث التّاريخيّة، لم يكن ليتحقّق إلاّ من خلال عمليّة إعادة تنظيم الثّقافة، وعلى وجه التّخصيص، عندما استبعدت الكتابة التّقليد الشّفهيّ. ومن الواضح أنّ البحث عن شروط إمكان نشأة التّاريخ كفكر، يجب أن ينطلق من دراسة مختلف قطائع الأنماط الثّقافيّة وتراكيبها الّتي يعقد معها الرّوح التّاريخي دائما علاقات تنظيميّة. لكن، ينبغي في البداية التّمييز بين النّشاط التّاريخيّ ذاته عن الرّواية الأسطوريّة والقصصيّة، والتّأكيد على الخصوصيّة الّتي طبعت نشأة هذا الرّوح. تتعيّن، بالفعل، إزاحةُ فكرة أنّ التّاريخ غربيّ، وأنّ الزّمن المتواصل التّراكمي يهوديّ - مسيحيّ بالأساس، وأنّه، بالنّتيجة، يجب على كلّ بحث يتعلّق بتكوين الرّوح التّاريخي أن يتوخّى المخطّط الغربيّ لتطوّر فنّ التّاريخ.

إنّ التّاريخ معرفة وفكر ودراية. ولكلّ ثقافة طرائقها في تملّك هذه المعرفة، وتقنيتها في تنظيمها، وأسلوبها في رواية تاريخ المجتمع. وإذا اتّخذ التّاريخ كفكر معنى سياسيّا في اليونان، فذلك لأنّ عرض التّفكير الفلسفيّ والعلميّ ونمط بسطه كان يقوم على السّياسة بالمعنى الواسع. «عند أَخْذِ ثيوسيديد، الّذي كانت براعة فكره قريبة من الفيزيائيين [...] مكيدة حربيّة على أنّها عيّنة لدراسة إواليّات السّياسة، قام بتقديم انطباع دون قصد بأنّ التّاريخ كان رواية الأحداث الّتي تحصل للأمّة»[1].

وينبغي أن نسجّل بأنّ ثيوسيديد كان يكتب في إبستميّة كانت تفضّل العلاقة المؤلِّفة بين المعرفة والسّلطة. فقد كان المناخ

الثّقافيّ في ذلك العصر، إذن، يفرض هذا النّمط من المقاربة في التّاريخ[2].

نشأ الرّوح التّاريخي عند العرب مع نشأة السّلطة المتمركزة في المجتمع الإسلاميّ الجديد. لكنّه لم ينشأ على أنّه رواية، ولم يقتصر دوره على استذكار «الأعمال» السّياسيّة. وينبغي أن نسجّل، علاوة على الالتزام الإيتيقيّ، انتماؤه إلى الإسلام بصفته حقلا ثقافيّا متنوّعا. فالإسلام، باعتباره نموذجا معياريّا إجرائيّا، في حاجة إلى أن يُفْهَم ويُنْقَد ويُتَمَثَّل. والقرآنُ، باعتباره قانون تصرّف، في حاجة أيضا إلى التّفسير. توجد أحداث محدّدة كانت وراء نزول الآيات القرآنيّة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وقد اعتنى المؤرّخون الأوائل بدراستها لبلورة حقيقتها. وفي هذه الحالة، تصبح كلّ جوانب الحياة الدّينيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة والشّعائر والحروب وأنماط العيش والعائلة والملكيّة والشّعر والموسيقى... الخ، مواضيع الرّوح التّاريخي العربيّة. لقد كان القاضي واللاّهوتيّ ورجل السّياسة والإيديولوجيّ والكاتب والفيلسوف يعتمدون هذا الماضي، وهذا النّموذج المعياريّ الإجرائيّ وقانون التصرّف هذا، باعتبارها نقطة مرجعيّة. فليس غريبا، إذن، أن يكون أوّل ظهور لروح تاريخي عقلاني عند العرب روحا للتّنوّع والتّعدّد في الموضوع. وتتشكّل علاقته بالأدب سريعا، فيكون اهتمام المؤرّخين بالمطربين والموسيقى (كتاب الأغاني للأصفهانيّ) والشّعر (الشّعر والشّعراء لابن قتيبة) والأديان (كتاب الأصنام لابن الكلبيّ) والعلوم وأنماط عيش الشّعوب الأخرى (كتاب الهند للبيرونيّ).

إذن، لم يكن الرّوح التّاريخي عند العرب حصريا سياسيا، فإنّه نشأ، بالمقابل، في إطار نقلة «سياسيّة» من المفتوح إلى المغلق، إذا جاز القول، ومن المكان الممتدّ في الصّحراء إلى المكان المقسّم في المدينة، ومن سلطة العائلات والعروش والقبائل المتناثرة إلى سلطة مركزيّة رسميّة، ومن عبارة المشافهة المفتوحة

إلى العبارة المكتوبة المدوّنة المحفوظة. إنّ الثّقافة سور محصّن، والتّاريخ روايتها. لكنّ سور الإسلام جزئيّ لأنّه ترك الإمكانيّة مفتوحة أمام كلّ إنسان دون حصر، للانضمام إلى هذا المجتمع، أو لأن يكون له فيه وضع محدّد إذا لم يقبل بالإسلام دينا. وهذا الانفتاح هو الّذي شكّل الرّوح التّاريخي إثر نشأته.

ثمّة بوضوح ، إذن، جدليّة بين المغلق والمفتوح هيّأت شروط نشأة الرّوح التّاريخي عند العرب وتطوّره. وما هو مطروح علينا، قبل طرح إشكاليّة التّنوّع والمعقوليّة في الفكر التّاريخيّ، هو ضبط أنماط الانتقال من المفتوح إلى المغلق في الفترة الأولى من الحضارة العربيّة الإسلاميّة للوقوف على خصوصيّة التّاريخ عند العرب.

1 - من التّرحال إلى الدّعوة

من الأهميّة بمكان التّذكير بأنّ المصدرَين الأساسيَّين للسّلطة في الإسلام هما القرآن والسّنّة. ويمكننا اعتبارهما، في إطار ما سبق أن رسمناه لقراءتنا من ضوابط، إنتاجَيْنِ إيديولوجيَّيْنِ وخطابَيْنِ منظَّمَيْنِ ثابتَيْنِ لحمل النّاس على الاختيار واتّخاذ موقف وإنجاز الفعل. ويمثّل القرآن قانونا للفعل وظيفته «الدعوة»، أي تصوير المتلقّي في الخطاب موضوعا للنّصّ، من أجل إلزامه به، مع ترك القليل من الحرّيّة والاستقلاليّة. إنّ سلطة النّصّ والعبارة تتقنّن وتتمثل في شكل بيان. وقد كتب سيناصر[3] Sinaceur في هذا المعنى: «يمثّل القرآن مصدر مبادئ يقوم عليها السّلوك، وموردا لطمأنينة النّفس». وقد اعتُبر الإسلام الأوّل، بهذا السّياق، «إيديولوجيا» تعبويّة بما أنّ ممارسته ترمي إلى تغيير نمط حياة النّاس وعلاقاتهم. وتمثّل الإيديولوجيا قانون هذا البراكسيس الّذي يقود إلى إنشاء «المسلم المثاليّ» الجديد في المجتمع الجديد. وهكذا، يعدّ القرآن إيديولوجيا لنشأة «دار الإسلام» المنظّمة حول سلطة

مركزيّة على نحو ما كانت عليه الحال في عصر الخلفاء الأوائل على الأقلّ[4]. إنّ نصّ القرآن مقدّس، غير أنّه مغروس حينها في حياة النّاس اليوميّة، فهو يمزج بين ممارسة المسلم الاجتماعيّة والدّينيّة والأخلاقيّة والسّياسيّة بنظرة مباشرة أحيانا للأحداث، وغير مباشرة أحيانا أخرى، من خلال التّأمّل والتّفكّر في الله وفي وحدانيّته وصفاته... إلخ. وهكذا يمتزج النّصّ بأفكار جديدة وبمعرفة محدّدة نظريّة (النّظر في الأشياء) تربط المدينة الجديدة والمجتمع الّذي هو بصدد التّشكّل بنظام كونيّ.

وينبغي توضيح السّياق السّياسيّ والاجتماعيّ الّذي نشأ فيه الإسلام، أي العالم الجاهليّ، للتّعرّف بشكل أفضل على «قانون الفعل»، وأهميّة الإيديولوجيا الجديدة الدّافعة لإنشاء الرّوح التّاريخي. فقد كانت جزيرة العرب الأرض الشّاسعة الصُلبة الّتي تحدّها سلاسل جبليّة تغطّيها الرّمال والتّدفّقات البركانيّة مكانًا لانتشار السّلب، واللاّنظام والحرمان. وكان من البدو صعاليك يعملون على مواجهة الجوع والموت. وكانت الصّعلكة موضوعا حبّذه شعراء الجاهليّة. أمّا الجَمَلُ، فكان علامة الرّحلات الكبرى في الصّحراء. وكان الشّاعر يُفاخر بصعلكته ويتغنّى بحبّ ناقته[5]. أن يكون المرء صعلوكًا، أو أن يخرج عن القبيلة، فمعناه الانفتاح على المكان والزّمان. لقد كان البدويّ إنسانا حرّا مستقلاّ لا ينتمي حقيقة إلاّ إلى قبيلته. إنّه يعيش في «المجتمع المفتوح» الّذي لا يكون فيه مجبرا على الإيمان «بشعور وطنيّ» أو بممنوع. ولم يكن خضوعه إلاّ لقِيَمٍ تناقلتها قبيلته أو عائلته. غير أنّه بإمكانه أن يفتخر بعزلته ونفيه، كما في قول الشّاعر الجاهلي طرفة بن العبد:

وما زال تشرابي الخمور ولذّتـــي وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلـــدي

إلى أن تحامتني العشيرة كلهـــا وأُفردتُ إفراد البعير

لقد كانت الصّحراء تطبع حياة البدويّ بطابع خاصّ. وكان البدويّ يحيا حياة قاسية لا يقوى على مقاومتها إلاّ الأشدّاء، فلا يلائمها، إذن، من الخصال الأخلاقيّة الرّفيعة إلاّ الكرم والحيلة والقوّة.

ولم تكن الحرب أبدا «استمرارا للسّياسة بوسائل أخرى». إنّ الإغارة مفروضة لأنّها وسيلة البقاء. وكان هناك انتزاع للخيرات «دون أن يتسبّب في جلب الموت للإنسان» من النّاحية المبدئيّة على الأقلّ. ذلك أنّ الثّأر من شأنه أن يجعل هذا الفعل «باهظا»[6]. فالإغارة والثأر يمثّلان قطبَيْ الحرب عند البدويّين في الصّحراء.

الصّحراء كفاح، والبدوي تخلّى عن رغباته. إنّ البدويّين يكافحون من أجل البقاء والحفاظ على الحياة. وهم مقتصرون، كما ذكر ذلك ابن خلدون، «على الضّروريّ من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقصرون عما فوق ذلك من حاجيّ أو كماليّ يتخذون البيوت من الشّعر والوبر أو الشّجر، أو من الطّين والحجارة غير منجّدة، إنّما هو قصد الاستظلال والكَنِّ لا ما وراءه»[7] وليس لأهل البدو «ثقافة» تنظيريّة منظّمة لأنّهم يعيشون وحدهم «لتفرّدهم عن المجتمع وتوحّشهم في الضّواحي، وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب»[8]. فالثّقافة بمثابة الحصن و»ينبغي أن يكون هناك حائط للعقل، وسياج وحدود رمزيّة أو ماديّة من أجل أن ننشئ مسافة الحرارة في نقطة ما مهما كان صغرها من شأنها أن تصدّ تشتّت القوى والحياة وتعمل على إيقافها في أيّ مكان[9]».

وللثّقافة مسكن. إنّها وظيفة المدينة، أي هذا الفضاء المتناهي المسيّج المنظّم حول جسم اجتماعيّ منظّم رسميّا مُمَتْرَسٍ ضدّ

الآخرين و«المتوحّشين» الّذين لا حضارة لهم. والتّمييز الّذي أقامه ابن خلدون في هذا المستوى إجرائيّ. فأهل البدو «المتوحّشون» يمثّلون «تجمّعا طبيعيّا في العالم»[10]، و«كانوا أشدّ النّاس توحّشا، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه، والمفترس من الحيوان العجم»[11]، بينما تجمَّعَ أهل الحضر داخل المدن «وانغمسوا في النّعيم والتّرف... واستناموا إلى الأسوار الّتي تحوطهم، والحرز الّذي يحول دونهم»[12].

إنّ الثّقافة منتوج «المجتمع المغلق». فهي تتغذّى من الدّاخل، ويعاد إنتاجها تحت ضغط النّظام، وتتركّز في حدود العقل، وتتحقّق في الرّوح الأسمى، أي الدّولة. فالثّقافة هي المؤسّسة.

هذا لا يعني أبدًا القول إنّ أهل البدو في الجاهليّة لم ينتجوا شيئا ممّا يمثّل تصوّرهم لواقعهم. بالعكس، فشِعرهم ثريّ بالرّؤى والأساطير والأفكار والأحاسيس. لقد كان الشّاعر سفير قبيلته وعائلته ومحاميهم والمدافع عنهم. وقد كان أيضا المُخْبِر والإعلاميّ و«الصّحفيّ»[13] الّذي يروي أحداث عصره، ويصف ببساطة، وأحيانا ببراءة ،ما يراه ويلاحظه. وكانت القصيدة تمثّل أفضل تعبير حُرّ عن التّنوّع والاختلاف والخيال، والانفتاح على المكان والزّمان اللّذين كان البدو الرّحّل يعايشونهما يوميّا.

جاء الإسلام بالوحدة وإيديولوجيا التّوحيد ليضع حدّا للحرّيّة الشّعريّة. لقد جمّدت المؤسّسة الاختلاف والكثرة. والأساس في الإسلام هو قول «لا إله إلاّ الله»، كما ذكر بيرك. فهذا القول يخرج المُثْبَت من النّفي، بل يخرج الإثبات المطلق من نفي مضاعف. ولكن، على خلاف العرض الشّعريّ، هذه العبارة الرّقيقة المحتدّة، لا يتحمّل [قول: «لا إله إلاّ الله»] لا كثرة ولا تقوية. فبالعنف الأحاديّ الّذي يحمله، ينوي التّأثير مباشرة في

جميع مستويات الوجود الفرديّ والجماعيّ، وفي جميع السّياقات المادّيّة والاجتماعيّة للكون الّذي ينتقل فيه هذا الكائن»[14].
وإجمالا، يصعب العثور على موقف إيديولوجيّ واضح مبنيّ في الشّعر الجاهليّ.

الإيديولوجيا في حاجة إلى مسكن ومنزل وأسوار ومؤسَّسة. وقد تساءل فرانسوا شاتليه Fr. Châtelet قائلا: «إذا لم يكن لِلَفظ «الإيديولوجيا» ذاته وَقْعٌ، على النّحو الّذي يحيل فيه إلى تقسيم العمل الاجتماعيّ، دالٌّ على توزيع لحظات الهيمنة السّياسيّة، وبالتّالي، دالٌّ على سلطة موحّدة، وأدوات تحقيق هذه السّلطة»[15]، فيمكن القول[16] إنّ الشّعر الجاهليّ كان يمثّل العِلْمَ، وإنّ الشّعراء هم «علماء» الصّحراء. وهذا ما يناقض فكرة «أنّه تحت طائلة الموت والعَجْزِ، لا يمكن للشّعر الاندماج في العلم والأخلاق»، وأنّ «الشّعر ليس له من غرض سوى نفسه، عندما نرغب في النّفاذ إلى داخلنا، وسؤال نفسنا، واستعادة الذّكريات الحماسيّة»[17]. لقد قام أبو القاسم الشّابّيّ (1909م - 1934م) بالتّحليل نفسه، ولاحظ أنّ العصر الجاهليّ لم يكن يعرف «هذا النّوع من الشّعر الّذي يتغنّى بالكون وسحر الوجود وجمال الطّبيعة»[18]، أو أنّ معرفته به محدودة. وإذ يشكو غياب المتخيّل في الشّعر الجاهليّ، فإنّه يُقارن الشّعر بالبيان الموزون[19].

وكلمة «شعر» مشتقّة من فعل «شَعَرَ» الّتي تعني إيتيمولوجيّا «عَلِمَ»[20]. فكلّ شِعر في جوهره معرفة وعلم، ويكون الشّاعر في هذه الحالة، كما يراه الأزهاريّ[21]، هو من يعرف أكثر من الآخرين. وبالفعل، فإنّ الشّاعر متجذّر في قبيلته وفي جماعته. وهو يمثّل عنصرا ثابتا، ونقطة مركزيّة أبديّة لجماعته من البدو الرّحّل. وشأن الشّاعر كشأن العارف يمارس نظرة وصفيّة إكلينيكيّة لواقعه. فهو يلاحظ ما يدور حوله، ويتغنّى بالأمل واليأس في عائلته أو قبيلته. إنّه يصف حروبهما

وانتصاراتهما. إنّه، بمعنى ما، عنصر إشعاع قبيلته وإيديولوجيّتها. وقد كتب أندريه ميكال في ذلك: «تمامًا، مثل المرتبة السّياسيّة، فإنّ التّفوّق الشّعريّ للفرد في نظر المجموعة ليس له من خاصّيّة أخرى غير تمجيد روح الجماعة وسلوكها من خلال تمجيد خصاله»[22].

يحفظ الشّاعر اللّحظة. وينفتح الشّعر الجاهليّ، دون أن يكون هناك عودة إلى الماضي أو إلى اكتشافات الذّاكرة، على حدث ماضٍ يُسْتَحْضَرُ بألم. ويكتشف الزّمن الضّائع من جديد بالوقوف على بقايا أطلال مهجورة، وينادي اللّحظة، وينسحب مباشرة لمعانقة الذّكريات. ولذلك، لا يمكن للذّاكرة أن تضيع أبدا في ألم «الدهر»[23] الّذي يفترس كلّ ما يعترض سبيله. فالزّمن تبدّلٌ وانفصالٌ في كلّ لحظة. والشّاعر الّذي يبكي حبيبته الضّائعة، ينادي الواقع المعيش من خلال تذّكره الأفراحَ الماضيةَ، واستعادة حركيّة المكان الّتي هي علامةِ وجوده الحرّ والمستقلّ.

هذا الانفصال هو عينه خصيصة النّمط البنائيّ لنظم الشّعر الجاهليّ. ولا يكون الانتقال أبدا من مسألة إلى أخرى جاهزا أو غير مبرّر. وهذا ما حمل بعض التّصوّرات النّقديّة[24] على اعتبار الشّعر الجاهليّ إبداعا خاصّا بالشّعراء المسلمين لأسباب متنوّعة. ولم يكن النّقد ليقبل بنقص في الوحدة العضويّة[25]، «وهو ما تُستمدّ منه بسرعة قرينة عدم شرعيّته». «وهذا يعني نسيان أنّ فنّ الشّعر كان حماسيّا. والتّخلّي باسم منطق عرض ما، خصيصة ثابتة في هذا الأدب تتمثّل في أنّ كلّ مجموعة تتوزّع إلى مجموعات صغرى، أو إلى دوافع دون المصادرة في هذه أو تلك على أيّ تعاقب أو صلة منظّمة»[26]. ولكنّه يكون أيضا من نسيان أن نعتبر أساسا هذا الانفصال البنائيّ في الشّعر انعكاسا لتنوّع الحياة اليوميّة وانفتاحا على المكان السّلس، حيث تتّخذ الأغنية وزنا ولا تتوقّف عن التّحوّل من صورة إلى أخرى مثل أصوات ينبو صداها.

يخضع محارب الصّحراء، إذن، إلى العبارة المُسْتَلْهِمَةِ من الشّعر، ولكن أيضا من العبارة السّحريّة الدّينيّة الّتي تصدر عن الكاهن، أو الشّيخ أو السّيد. ويتحدّد الفكر بقطبين يوافقان سيادتين هما «سلطة حكم التّفكير الحقيقيّ الّذي يشتغل عبر حيازة تأسيس (ميتوس)، وجمهوريّة النّفوس الحرّة المنبثقة من عَقدٍ أو اتّفاق مؤسِّسَة لتنظيم شرعيّ أو قانونيّ يحمل إقرارا بأساس (اللّوغوس)»[27].

تكمن خصوصيّة الإيديولوجيا في الانتقال من إحداهما إلى الأخرى لتأسيس آلة الدّولة. وتفرض الإيديولوجيا على الميتوس أن يتعقلن حتّى يصبح لوغوسا، وأن تتمكّن العبارة الحرّة الّتي ليس لها حدود من أن تتعيّن وتجد سندا، هو الكتابة. والعبارة بصوت مرتفع وحدها هي الّتي تجوب الصّحراء. إنّ عنصر التّواصل الأسمى في هذا المكان الممتدّ هو تحقيق العلاقة المباشرة بين الباثّ والمتقبّل. فلا وجود لقراءة، إذن، أو لقطيعة. كلّ شيء موجود وينكشف في اللّحظة نفسها الّتي يتحقّق فيها الكلام. ولا وجود لنسخ أو نقد. والانتقال من الشّفهيّ إلى الكتابيّ هو، من الآن فصاعدا، التّحوّل في حالة الإنسان «البدويّة».

وتمثّل الكتابة وسيلة تنمية نفوذ السّلطة. وقد أكّد ليفي شتراوس[28] C.Levi- Strauss معرفة الأدباء الّتي تكسبهم سلطة على الجماهير، فتكون القراءة، في الآن نفسه، استمراريّة للشّفهيّ، وقطيعة عن السرّ الّذي يبدو أنّ الكتابة أوجدته، وترسيخا لسلطة الكتابة. والقرآن يُسمَّى أيضا «الكتاب»، وهي كلمة عربيّة مشتقّة من فعل «كَتَبَ».

لقد بدأ الوحي، وهو الشّكل الّذي يعتبر أكثر الأشكال وضوحا، وأرقى أشكال المعرفة، بدعوة رسميّة إلى القراءة: ﴿اقْرَأْ[29]بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2)

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

لقد تحقّقت النّقلة، إذ أصبح الانتقال من الشّفهيّ إلى الكتابيّ شرط إمكان الوحي، ولم يكن النّبيّ على دراية لا بالقراءة ولا بالكتابة، ورغم ذلك، فإنّ أوّلَ عبارة في الرّسالة الإلهيّة جاءت أمرًا بالقراءة، لأنّ هذه الرّسالة وردت بلغة مؤسّسة على الشّفهيّ في تمثيلها البيانيّ ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ فأرست تقنية جديدة لتنظيم السّلطة، وغالبًا ما اعتبر «القلم» اللّغة الثّانية الّتي لا تستعمل معرفة منظّمة علميّة فحسب، بل تستعمل أيضًا، حسب ما لاحظه ليفي شتراوس Lévis. Strauss، تقنية اضطهاد30 على وجه الخصوص، فيقول:» إنّ الكتابة، على ما يبدو لنا، لا تشترك في أصولها باستمرار إلاّ بمجتمعات تأسّست على استغلال الإنسان للإنسان». ولم يرسّخ محمّد بهذه الإشارة الافتتاحيّة العبارة الإلهيّة، ولم يمنحها مكانة أزليّة فقط، بل وجّه المجتمع الجديد، أيضا، نحو تعلّم الكتابة والقراءة، أي نحو تنظيم السّلطة وتأسيس إيديولوجيا إجرائيّة.

وقد أوضح الخطيبيّ جيّدا أنّ القلم «يسجّل، صنو اللّغة و»لغة اليد»، العبارة الإلهيّة ويرسّخها. فمن خلاله، يتمّ نقل التّاريخ، أي تبريره، عبر إعادة إنتاج التّخطيط الميتافيزيقيّ»[31]. فالكتابة تغلق، إذن، المكان الرّخو وترسّخه وتحزّه، وفقا لتعبير دولوز، وتنشئ الحدود بواسطة الخطوط. ويرسم القلم أسطرا، ويمحو الصّحراء وحرثها وتحويلها.»فالإنسان يكتب تمامًا مثلما يحرث. وتؤسّس هذه الحركة عشقه، كما لاحظ الخطيبيّ ذلك. فالكلمة العربيّة خطّ يعني الكتابة والنِّساخة والإملاء، ويعني أيضا الأخدود المستقيم والخطّ المحفور أو الخطّ المرسوم في التّراب بالإصبع أو بِعَصَا»[32]. إنّ القلم يحدّ المكان. «ما هي العبارة؟ إنّها ريح يمضي، وبمقدوره الاسترسال، وبالكتابة» يحدّ القلمُ الزّمان. إنّ «الكتابة أكثر نفعا من القول، لأنّ القول لا

ينقل سوى الحاضر، بينما تصنع الكتابة الفهم والحضور والغياب[33]». وأظهر الجاحظ (المتوفى سنة 225 هـ) قبل القلقشنديّ بكثير، الأهمّيّة الأساسيّة الّتي يكتسيها الكتاب والكتابة، فقال: «إذا لم يكن هناك كتب تسجّل المعلومات الأزليّة، يتلاشى العلم، وتنتصر سلطة النّسيان على الذّاكرة»[34] وقال أيضًا: «يُقرأ الكتاب في أيّ مكان، ويُدرس في أيّ لحظة، بينما لا يتجاوز القول بتاتًا المتقبّل»[35].

هل إنّ التّاريخ مرتبط ارتباطًا عضويّا بالانتقال من اللّفظ إلى الخطّ؟ لم يصبح التّاريخ عملا فكريّا مميّزا، ولم ينفصل، بالتّالي، عن الأسطورة والشّعر إلاّ في النّطاق الّذي أنتج فيه وثائق. وتمثّل الكتابة شرطَ إمكان نشأة التّاريخ. صحيح أنّ الرّواية[36]، وهي الموضوع المميّز «للمعرفة التّاريخيّة»، يمكن التّغنّي بها، أو تمثيلها بوسيلة أخرى غير الكتابة (الرّسم أو النّحت، على سبيل المثال). لكن، في هذه الحالة، سوف تكون، بالأحرى، موضوع أسطورة وخيال شعبيّ مثلما هو الأمر في أيّام العرب التّاريخيّة في الجاهليّة. إنّ التّاريخ «يعتني بما كان، كما كان بالفعل»[37]، وصدق الأحداث التّاريخيّة هو أضمن وسيلة لفصل القصّة والأسطورة عن الرّواية التّاريخيّة. فوظيفة الكتابة الأولى هي أن تجعل حادثَ الماضي والحدثَ التّاريخيَّ حاضرا.

لقد ميّز شاكر مصطفى[38] بين ثلاثة مراحل في نقل المعارف التّاريخيّة عند العرب. توجد حقّا ثلاثة إجراءات تفسّر التّدوين التّاريخيّ، وكتابة التّاريخ: ويتمثّل أوّل الإجراءات في الاستماع إلى شهادة النّاس الّذين عاشوا الحدث التّاريخيّ مباشرة. هذا الإجراء شفهيّ خالصّ وهو يتحقّق بصفة مباشرة بين الشّاهد، وهو مصدر المعارف الأساسيّ الأوّل، وبين مَنْ يجمع المعلومات الشّفهيّة[39]. ويتمثّل الإجراء الثّاني في حفظ المعارف التّاريخيّة وتخزينها. ويتحقّق غالبا، بحسب الكاتب، في

الكتابة والتّسجيل الشّخصيّ. إنّ للكتابة هنا، وظيفةً محدّدةً. فهي تساعد الذّاكرة في ضمان دقّة النّقل وصدق المعارف. وأخيرا، يتمثّل الإجراء الثّالث في نقل هذه المعارف التّاريخيّة إلى الأجيال الأخرى. وهو أيضا إجراء شفهيّ. فالحاجة إلى التّوثيق، والحاجة إلى تجنّب التّورية والتّزوير والتّحريف تضطرّ العلماء إلى ألّا يقبلوا «من المعارف» إلّا تلك الّتي تأتي من نقل مباشر، ومن «استماع شخصيّ» إلى الشّهادات الّتي حصلوا عليها وحفظوها[40].

هكذا إذن، فإنّ أوّل شكل لكتابة التّاريخ يتحقّق من خلال عمليّة تخزين المعارف لمساعدة الذّاكرة على ترسيخ الأحداث خصوصا تلك الّتي ارتبطت بنشأة الإسلام، وللمحافظة عليها من التّحريف والتّزييف. لكن، تنبغي الإشارة إلى أنّ النّقل الشّفهيّ يبقى لوقت طويل من أكثر الوسائل نجاعة بالنّسبة إلى المؤرّخين العرب الأوائل في المحافظة على هذه الأحداث والتّحقّق من صدقها. وبالفعل، كان الإسناد غالبا ما يمثّل موضوع نقد ومراجعة دقيقة للكشف بصورة أفضل عن سلسلة النّاقلين الأكثر قبولا ويقينا.

فيمكننا التّأكيد في هذا المستوى، إذن، على أنّ الكتابة افتتحت تقنية جديدة في قراءة التّاريخ بإنشاء وثائق وتخزين معلومات ومعارف لترتيبها في سلاسل بحسب احتياجات المؤرّخ أو بحسب الظرف السّياسيّ. فهي تدعم، إذن، إنشاء هذا الإجراء الإيديولوجيّ الجديد الّذي أسّسته الحركة الافتتاحيّة الإجمالية للقراءة.

إنّ ما عملنا على إبرازه هو أنّ هذه الحركة المبشّرة بتقنية تنظيم جديدة للسّلطة والمعرفة الّتي ترمز إليها القراءة الإجماليّة، هي حركة تنشِئ وحدة الإيديولوجيا المنظِّمة للمدينة ولمجموعها. لقد وضعت هذه الحركة حدّا لإيديولوجيا التّشتّت والتّلاشي، ولحالة البداوة عند العرب على الصّعيد النّظريّ الخالص. لقد

كان الحديث النّبويّ سياسيّا، ليس فقط لأنّه يمفصل حالة مكتملة، وإنّما أيضا لأنّه يربط الأشياء ويمهّد لإيديولوجيا الوحدة والكلّية.

هكذا ينبغي أن نلاحظ أنّ الإيديولوجيا التّحويليّة الّتي حوّلت ترحالَ البدو حياةً أكثر تهيكلا وتخطيطا واستقرارا، قد نشأت بَعْدُ في مكان بصدد التّحوّل كي يصبح خصبًا أكثر فأكثر. فمكّة، المهيكلة سياسيّا واجتماعيّا في فترة ظهور الإسلام، كانت تمثّل حياة حضريّة لا تتعارض مع حياة البدو إلاّ في بعض المظاهر التّنظيميّة. فليست الأرض والفلاحة ما دفع البدو إلى الاستقرار والانتظام في المدينة، لقد كانت حياة بداوة أخرى، وإنّما التّجارة هي الّتي فرضت هذا الشّكل من التّحضّر والتّنظيم الاجتماعيّ السّياسيّ. هذه الصّحراء اللاّمتناهية الّتي تبدو فراغا، مملوءةٌ في الواقع بمدن صغيرة متنقّلة وواحات صغيرة، أغلبها بالحجاز في شمال شبه الجزيرة العربيّة الغربيّ: الدّكاز، الطائف، مكّة... الخ، وهي «مدن متنقّلة» بعبارة روزتوفتسيف. وكانت مكّة منتظمة وفق شكل دولة أطلق عليها البعض اسم «جمهوريّة التّجار»[41]. وكانت مقسّمة إلى أعالي وأسافل (أعلى المدينة وأدناها). وكان مركز المدينة يسمّى «بطن مكّة»[42]، وكانت السّاحة الّتي بنيت عليها الكعبة تسمّى بكّة. وكان الأشراف يسكنون المدينة (أعالي مكّة)، وكان يوجد بها أيضا دار النّدوة، ويسكن الفقراء والمحرومون أدنى المدينة حيث يصادف أن ينزل الوافدون على المدينة. وبدأت صورة المكان المحدّدة النّسبيّة تعطيه شكل دولة مدينة منظّمة قائمة حول موقع مقدّس (بكّة). غير أنّ هذه المدينة ظلّت مفتوحة في النّطاق الّذي لا تكون فيه الحياة مستقرّة ثابتة داخل مجال لا يستقيم عيشه إلاّ بالأسفار والتّجارة والقوافل. ومن المؤكّد أنّه كان ينبغي لمكّة تهيئة فضائها بصورة عقلانيّة حتّى تكون قادرة على جمع آلاف الإبل ورعايتها، وعلى بناء أماكن لإيواء العمّال ورعاة الإبل

ومخازن البضائع وغيرها. وكانت هناك حاجة أيضا إلى تنظيم اقتصاديّ مستقرّ لتأمين المصاريف العامّة والتهيئة والصّيانة والنّشاط التّجاريّ بصفة عامّة. لكن، ينبغي التّأكيد على أنّ مكّة كانت مركزا لشحن البضائع[43] ذا أهمّيّة بلا شكّ. غير أنّه لم يفسح المجال لإقامة دولة-مدينة مهيكلة اقتصاديّا وسياسيّا واجتماعيّا بطريقة كانت تسمح بتحويل الشّعوب العربيّة من التّشتّت والتّجزئة إلى الوحدة. وبالفعل، تبقى التّكتّلات الاجتماعيّة، سواء أكانت تكتّلات الجماعات المستقرّة أم المرتحلة، هي نفسها: العائلة، والقبيلة، وبطون القبائل. والبنية الاجتماعيّة الّتي تنتظم بمقتضاها المدينة، وتتّخذ طابعا حضاريّا يقوم على تجمّع مساكن كلّ قبيلة على نحو دائريّ (الدّوّار أو الحيّ). لقد كانت مكّة حقّا، بعد ظهور الإسلام، كما أثبته مختلف المدوّنين[44]، تتوجّه نحو تنظيم اجتماعيّ سياسيّ يذكّر بالتّنظيم الّذي وجد في أثينا[45]، غير أنّه لم يحصل بتاتا أيّ تحوّل في التّشكيل الاجتماعيّ أو السّياسيّ أو الثّقافيّ بمكّة حتّى يصبح المكّيُّ مواطنا يخضع حصريّا لمدوّنة القوانين الّتي أنشأتها الدّولة. لقد ظلّت العلاقات الاجتماعيّة ذات شكل قبليّ، وكان ينبغي انتظار الإسلام حتّى يُقضى حقيقة على التّقاليد القبليّة البالية، وينبعثَ تنظيم جديد للمدينة هو مجتمع المؤمنين أو الأمّة. وبالفعل، فإنّ من يخالف القاعدة الدّينيّة (الشّريعة) لا يمكنه أن يحظى حتّى بحماية قريبه[46]. لكن، مع ذلك، علينا أن نوضّح أنّ انهيار بنية مكّة الاجتماعيّة لم يحصل إلاّ بعد تدخّل عامل أساسيّ هو الهجرة.

ألا يكون من بالغ الدّلالة أنّ وضع سلطة دولة تحكم أهل البدو من أجل إخضاعهم لقواعد دستوريّة وقضائيّة، وردّهم إلى حالة المواطنين الّتي يمكن ملاحظتها ومراقبتها حيث كانت، يمرّ هنا عبر حياة بدويّة أخرى ألا وهي الهجرة؟ لكن الهجرة لا تمثّل بَعْدُ إلاّ وضعيّة انتقاليّة بين البداوة والتّحضّر، وفق العبارة

الخلدونيّة. «وليس البدوي هو المهاجر، بتاتا: ذلك أنّ المهاجر ينتقل بصفة رئيسة من مركز إلى آخر حتّى وإن كان المركز الآخر غير مؤكّد أو مجهول أو غير محدّد. بينما لا ينتقل البدويّ من مركز إلى آخر إلاّ لحاجة أو ضرورة: فمن حيث المبدأ، لا تكون المراكز، بالنّسبة إليه، سوى مراحل في مسيره. ويمكن لأهل البدو والمهاجرين أن يختلطوا طبقا لعدّة أشكال كي يكوّنوا مجموعة مشتركة، «فالأهداف الّتي تجمع بينهم وظروفهم ليست مختلفة كثيرا.» (هؤلاء الّذين التحقوا بمحمّد إلى المدينة، على سبيل المثال، كان لهم الاختيار بين معاهدة بدويّة ومعاهدة الهجرة أو المهاجرة» (1 و2)[47].

ولنذكّر بأنّ الهجرة هي مهاجرة الرّسول نحو موقع آخر ومكان آخر لا يتوقّف الاقتصاد فيه على التّجارة والحجّ والأسواق الموسميّة. بل على العكس، هو اقتصاد سلطة النّبيّ الجديد في يثرب الّتي أصبحت المدينة، وهو اقتصاد مؤسّس على الفلاحة الّتي هي النّشاط الأكثر استقرارا وتقتضي شكلا آخر من تنظيم الحكم.

لقد أحدثت الهجرة منعرجا حاسما في تكوين المجتمع الإسلاميّ. ومنذ ذلك الحين، تتولى رابطة «المواطنة» بين المؤمنين، طبقا للاتّفاق المبرم بين المهاجرين والأنصار، تكوين»أمّة واحدة متميّزة عن النّاس الآخرين»[48] وقيادتها. ويجب على كلّ هؤلاء المواطنين الجدد ألاّ يطيعوا إلاّ حكمًا واحدًا، ونفوذًا واحدًا، هو حكم النّبيّ ونفوذه بصفته قائد هذه الأمّة الإسلاميّة. لقد قُضِيَ على الحكم القبليّ، واستبعدت العادات الجاهليّة أو تقلّصت[49]. لقد غيّرَ هذا الاتّفاقُ التّأسيسيّ العلاقاتِ بين العرب ووجّهَ الممارساتِ الاجتماعيّةَ والسّياسيّة نحو تقوية هذه الأمّة وتوسيعها.

لقد كان لقرار الخليفة الثّاني عمر بإقامة نظام تأريخ

إسلاميّ"[50] والابتداء من حدث الهجرة، ما يبيّن في نهاية المطاف أنّ العرب أدركوا الأهمّيّة الأساسيّة في الهجرة سياسيّا واجتماعيّا. والحقيقة أنّ هذا النّظام الجديد قد لعب دورًا مهمًّا في نشأة فكر تاريخيّ إسلاميّ له طابع مخصوص هو الوعي بالانتماء إلى أمّة تمتلك تاريخها من الآن فصاعدا. لقد لعبت الوضعيّة السّياسيّة والاجتماعية في المدينة إثر الهجرة، كما ذهب إلى ذلك ابن هشام وبعض المؤرّخين[51]، دورا أساسيّا في تكوين الدّولة الإسلاميّة. فقد وجدت، بالفعل، في ذلك العصر بالمدينة، قبيلتان عربيّتان مهيمنتان على شعب المدينة هما الأوس والخزرج[52]؛ وكانت هناك أيضا القبائل اليهوديّة الّتي يضاهي عدد سكّانها عدد السّكان العرب[53]؛ وكانت هذه القبائل اليهوديّة إمّا متحالفة مع الخزرج (غزوة القينقاع)، وإمّا متحالفة مع الأوس (غزوة بني قريضة). لقد كانت الحروب الّتي يتقاتل فيها الأخوة مميّزة لوضعيّة المدينة الاجتماعيّة. وكان حكماء القبيلتين العربيّتين مستائين من هذه الحروب وتحدوهم رغبة في وضع حدّ لهذه الوضعيّة الّتي تطغى عليها الفوضى والعنف. وقد علّق حميد الله على ذلك قائلًا: «لقد كان واضحًا أنّ أجنبيًّا مثل محمّد كان له أوفر حظوظ النّجاح بصفته قائدهم المشترك»[54]، ولا يبدو لنا السّبب الّذي قدّمه حميد الله كافيًا لتفسير جدليّة الهجرة، أي هذا الاختيار الذّكيّ الّذي كان للنّبيّ بالاستقرار في المدينة، وما تولّد عنه من ديناميّة في الحكم من جهة، ودعوة مواطني يثرب إلى «الإيمان» بنبيّ تأسّست رسالته على الوحدة والأخوّة من جهة أخرى. لقد مثّلت يثرب (المدينة) الّتي تأسّس اقتصادها على العمل الفلاحيّ في الواحات، المكانَ الّذي يمكن أن تتمركز فيه السّلطة وتتهيكل.

وإذا قبلنا بقول دولوز وغاتاري Deuleuze et Guettari: «لا تتكوّن الدّول فقط من البشر، وإنّما من الخشب والحقول والبساتين والغنم والسّلع»[55]، وإذا كانت الدّولة مدينة، «بمعنى

شبكة طرقات»[56]، يصبح واضحا أنّ المدينة تمثّل الموقع المثاليّ لتحصين المكان وتنظيم حركة البضائع وضبط الطّرقات (والمدينة موجودة على الطّريق الّتي يسلكها تجّار مكّة إلى فلسطين). ويمثّل هذا الموقع أيضا المكان الملائم للسّيطرة على البداوة، وتحويل العلاقاتِ القبليّة الّتي كانت سائدة بين الأفراد علاقاتٍ منظّمةً بواسطة الإيمان والشّريعة. وإجمالا، كان اختيار النّبيّ في الاستقرار بالمدينة حكيمًا. ولم يكن هناك أمر متروك للصّدفة بحيث أنّ إدراك النّبيّ لقيمة هذه المدينة الاستراتيجيّة وتنظيمها السّياسيّ والاجتماعيّ مكّنه من اغتنام المناسبة الملائمة للحديث مع «ممثّلي» يثرب حول كيفيّات الهجرة.

ونعلم أنّ الحياة السّياسيّة في المدينة لم تكن تتجاوز، هي أيضا، المستوى القبليّ[57]. لقد كان لكلّ قبيلة مقرّ لعقد الاجتماعات العامّة» ولمدوالات شيوخ القبيلة في الحالات الضّروريّة، وكذلك للّهو صيفا، على وجه الخصوص، والتّرفيه والسّمر»[58]. وقد كان أوّل عمل دينيّ أنجزه النّبيّ إثر الهجرة متمثّلا في بناء المسجد الكبير بالمدينة الّذي يعدّ مكان العبادة وعقد الاجتماعات. فلم يعد النّشاط السّياسيّ متمركزاً في القبيلة وشكل تنظيمها المكانيّ، بل أصبحت هناك قدرة على مراقبة كلّ المظاهر الّتي كانت تبدو مشتّتة وغير قابلة للمراقبة، ومن ذلك الوقت فصاعدًا، سوف تُعْقَدُ الاجتماعات في حظيرة هذا المعلّم [أي في مسجد النّبيّ] حيث تناقش قرارات تسيير شؤون المدينة الجديدة؛ وهكذا أصبح فضاء المدينة محدودا خاضعا للسّيطرة والتّحكّم. لقد سمحت البنية المتشكّلة بتثبيتٍ أفضل للحكم، ومراقبةٍ أفضل للحركة، وكانت تسمح، في الآن نفسه أيضًا، بتعاملٍ أنجع في علاقة السّلطة بالمقدّس يكفل ضمان الوحدة والكلّيّة. لقد كتب بالاندييه Balandier في الأنتربولوجيا السّياسيّة قائلًا: «لم تكن السّلطة بتاتا في

المجتمعات السّياسيّة خالية من القداسة، وعندما يتعلّق الأمر بمجتمع يعتبر تقليديّا، تُفْرَضُ العلاقة السّلطة بالمقدّس بصورة واضحة مضمرة أو جليّة، وكان المقدّس حاضرًا دائمًا داخل السّلطة، وكان يمكن للمجتمع أن يدرك ذاته على أنّه وحدة ونظام واستمراريّة بواسطة المقدّس»[59].

هكذا، ينبغي أن نلاحظ أنّ بنية المساجد المعماريّة في الإسلام تعبّر بمهارة عن التّصوّر الإسلاميّ الجديد. وبما أنّ هذا التّصوّر يندمج في ممثّل الشّريعة المقدّسة، فإنّ النّبيّ نفسه ساهم في تصوّر المخطّط الوظيفيّ لأوّل مسجد كبير في المدينة سيُشَيَّدُ كنموذج للمساجد الأخرى الّتي بُنِيَتْ لاحقًا. وقد قام النّبيّ بالإشراف على بنائه[60]. لقد وضع أسس تنظيم هيكليّ للمسجد، ذلك أنّ النّبيّ بدأ ببناء هذا المعلم بعد أشهر من الهجرة. وقد وصفه المدوّنون كما يلي: هو مكان مربّع محوط بحائط من الجهات الأربع وهناك جزء منه مغلّف بالخشب والجريد وأغصان الأشجار مسندة بأسطر من جذوع النّخيل.

وقد بنى الرّسول مكانا بجانب المسجد يسمّى «الصّفّه»، كان يُتَّخَذ مدرسة بالنّهار، ومقرّ إقامة للفقراء وفاقدي المأوى ليلا. وقد بُنِيَت أيضا بيوت النّبيّ وعائلته بالجهة الأخرى من المسجد. ويضمّ هذا «المعلم» ثلاثة أبواب فقط، واحد منها مخصّص للنّبيّ.

وما نستطيع ملاحظته على الفور، هو أنّ التّصميم العامّ الّذي جاء عليه هذا المسجد (وبصورة قطعيّة، كلّ مساجد الإسلام) يتوافق بشكل رائع مع وضوح العقيدة الإسلاميّة وبساطتها من جهة، ودعوتها الإيديولوجيّة والتّنظيميّة للمجتمع من جهة أخرى: غياب الرّموز والتّزيين والثّراء. فبنية المسجد مسطّحة وتبقى مشدودة إلى الأرض، بينما تكون بنية الكاثيدراليّات والكنائس فاخرة، بالنّظر إلى ارتفاعها، وتصبو إلى السّماء

(ميشلاي)[61]. ثمّة هنا تنظيم إسلاميّ بحت للمكان: لم يكن هناك تحصين بالمعنى الدّقيق، ذلك أنّ المسجد لم يكن مبنيّا للدّفاع عن المدينة، وحمل السّلاح في حرمه كان ممنوعًا مطلقا[62]. وتوجد، في المقابل، إرادة أكيدة لتعيين مجال مغلق تتجذّر فيه السّلطة وتتأسّس بانتظامها داخل بنية مهيكلة. فلا يمكن التّحكّم في مجال الصّحراء المرن المفتوح، حيث يتنقّل البدو بكلّ حرّيّة، إلاّ بواسطة مؤّسسة مهيكلة على نحو تكون السّلطة فيه مركّزة في مكان محدّد دون أن تكون مستحكمة، أي في مجال يستجيب لضرورة السّلطة ومقتضيات البداوة. ولا يمكن تفسير رغبة الرّسول في بناء المسجد الكبير بالمدينة إلّا بالنظر إلى انشغاله بهيكلة الأمّة الجديدة، ولهذا المعنى بالذّات يجد تأويل غريسوال Greswell[63] نفسه دون أساس ويسقط في السّذاجة. وبالفعل، فقد أعلن بأنّ الرّسول لم يؤسّس مسجده في المدينة بتاتا لأسباب دينيّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة، وإنّما لأسباب شخصيّة: لقد أراد بناء مسكن له ولأتباعه[64].

2 - الوحي والثّورة والحرب

نستطيع، في ظلّ هذه الظّروف، أن نتصوّر عمق دلالة الوحي الّذي هو وثاقُ تضامنِ الأمّةِ الإسلاميّة الجوهريِّ وتوحّدِها. فعلاوة على أنّ الوحي يمثّل انفتاح الإنسانيّة على قداسة الإله الواحد بدليل الآية: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[65]، يمكن اعتباره ضروريّا لكلّ تنظيم للأمّة، إذ هو بمثابة إيديولوجيا الحكم. ونعتقد أنّ الدّعوةَ إلى الإيمان بالله الواحد في عالم يمثّل فيه التّنوّع والاختلاف قانونين لدلالة سياسيّة محدّدة، هي الانتقالُ من حكم مشتّت متعدّد إلى حكم مركزيّ. ودون أن ننتزع من الوحي جوهره الدّينيّ، يمكن أن نبيّن بَعْدُ أنّه أرسى أسسَ هذه الدّولةِ الإسلاميّةِ[66]

الإيديولوجيّةَ.

وبالفعل، يمكن اعتبار الوحي إيديولوجيا. فحدث الكلمة الإلهيّة يمثّل هنا رسالة تدلّ على العالم. إنّه تواصل ينظّم الفعل والفكر طبقا للنّظام الّذي أعدّه خطاب الخلق الميتو-شعريّ. وعلى هذا المستوى، فإنّ الحدث، كما عالجه القرآن (بالقصص)، لا يمكن تحليله إلّا على أنّه عنصر أساسيّ لخطاب الوحي الميتو-شعريّ. وتتجلّى الأسطورة في صورة حوار ممكن مع الإلهيّ، ومع الوجود بشكل عامّ، والكلمة هي الّتي تشهد على ما كان، وما هو كائن، وما سيكون؛ إنّها في نهاية المطاف انفتاح على العالم. وبهذا، تكون كلّ كلمة ميتو-شعريّة بمثابة الوعي لعلاقتها بالفعل. ولا تعني الإيديولوجيا، كأسطورة، شيئا آخر غير تراكب الخياليّ والفعل لتأسيس النّموذج المثاليّ، نموذج أيّ ممارسة اجتماعيّة أو سياسيّة.

ينبغي ربط القصص القرآنيّ «التّاريخيّ» عضويّا بهذا النّموذج الإجرائيّ، وبالكلمة الميثولوجيّة- السّياسيّة في رسالة القرآن. ويواصل عملُ الإنسان العربيّ الاجتماعيّ والسّياسيّ بطريقة ما، هذه الرّواية، وهو ينبثق من علاقته «الإشكاليّة» بالنّموذج المثاليّ.

ويؤكّد ميرسيا إلياد Mircea Eliade على أنّ «وظيفة الأسطورة الرّئيسّة تتمثّل في تركيز نماذج مثاليّة لكلّ الأعراف، ولكلّ الأعمال الإنسانيّة ذات الدّلالة» [...] «ومهما كانت طبيعة الأسطورة، فإنّها تشكّل سلفا ومثالا، ليس فقط بالنّسبة إلى أفعال الإنسان، وإنّما أيضا بالنّسبة إلى ظرفها الخاصّ»[67].
فما هو جوهريّ يتمثّل في معرفة الكيفيّة الّتي تتكلّم بها الأحداث الّتي قصّها القرآن، وأيّ نوع من اللّغة يمكن أن تكشف عن الدّلالات العميقة، الإيتيقيّة - الكونيّة، في حدث أبرزه النّصّ المقدّس. نحن لا نتحدّث فقط عن حدث غير عاديّ، بل إنّه حدث مشحون وفوق التّحديد، وهو لا يستدعي فضولا فحسب، وإنّما

يستدعي على وجه الخصوص أيضًا الالتزام والدّعوة. ينبغي أن نسجّل بأنّ القصص القرآنيّ لا يمكن اعتباره تاريخيًا إلّا وفق المعنى الّذي يرسم من خلاله سبيل العمل الإيديولوجيّ والسّياسيّ حيث يدعى الفرد للانخراط في الأمّة الجديدة. هكذا يمكننا القول بأنّ الكلمة الميثولوجيّة - السّياسيّة تمثّل قالب التّاريخ، فهي تضفي توتّرا مخصوصا على الحدث العاديّ في الأمّة الإسلاميّة الجديدة وتوجّه تاريخها على نطاق واسع.

من أجل ذلك، فإنّ الخطاب القرآنيّ الدَّعَويَّ مطروح للتّأويل من أجل الكشف عمّا تقوله الأحداث، وما ينبذه القصص. لقد كان التّأويل دومًا محطّ اهتمام المسلمين، فأدبيّات التّفسير الغزيرة، وقراءات الصّيغ التّقليديّة المتعدّدة الوفيّة للعقيدة الصّحيحة أو التّجديديّة الموسومة بمجهود العلوم وبالاهتمامات الحاليّة «ليست سوى توافقِ الرّسالة القرآنيّة النّاجحِ، إلى حدّ ما، مع الوحي، هذا إن لم يكن مع إيديولوجيا السّلطة القائمة، أو على الأقلّ مع مقتضيات هذه الإيديولوجيا»[68].

لنشخّص معنى كلمة «وحي». فكلمة «الوحي» في اللّغة العربيّة تتضمّن إيتيمولوجيًا عدّة معانٍ. فقد يراد بالوحي أحيانًا معنى التّسجيل والكتابة[69]، وأحيانًا أخرى معنى السّرعة[70]. ووفق هذا المعنى، يكون الوحي بمثابة الرّسالة (المعلومة) «المتصوّرة على نحو خفيّ سريع بواسطة كلمة أو كتابة أو إشارة مثل رمش العين». وقد أوضح التّهانويّ أنّ الوحي في الشّريعة هو كلمة الله الّتي يبلّغها أحد رسله[71].

نستطيع التّأكيد، إذن، أنّ الوحي يدعو الفرد، ويرسم له حدود المجال الّذي يجب أن يستخدم فيه حرّيّاته وطرائق استعمالها. ويكون الوحي بهذا المعنى شفرة تهذّب الإنسان بصفته كائنا اجتماعيّا، وهذه حقيقته في العالم. فالوحي، إذن، سبيل تؤدّي إلى تحقيق الإنسان، وهي السبيل الّتي رسمها الله

واتّبعها رسوله في أقواله وأفعاله وتصرّفاته. إنّه سبيل جديدة قطعت مع نظام راسخ (نظام الجهل) وأعادت في الآن نفسه فردانيّة الفرد (الكائن بما هو كائن، وعلاقته المباشرة بالإله)، وإنسانيّته (انتماء الفرد إلى أمّته). إنّ الوحي، إذن، سبيل التّعالي الّتي تقود إلى النّشوة الرّوحيّة، وفي الوقت نفسه يمثّل سبيل الالتزام الّتي تقود إلى السّعادة الاجتماعيّة. وإجمالًا، يعدّ الوحيُ ثورةً[72].

إنّ كفاحَ الرّسولِ محمّدٍ الثّوريَّ مؤسَّسٌ على إيديولوجيا الالتزام، وعلى الوحي (سلوكه وأفعاله وحروبه وأقواله) يدركها المسلمون، ويعيشونها على أنّها مثال يُقتدَى به، ومصداق ذلك الآية: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾[73]. ويعطي هذا النّموذج النّضاليّ طابعًا مخصوصًا «للدّعوة الإسلاميّة»، فهو يرسم السّبيل الّتي يجدر إتباعُها، إنّها سبيل النّضال، والسّلاح المشهَر في اليد من أجل استعادة الحقيقة (الجهاد)، وإلى هذا المعنى أشارت الآية: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾[74].

هذا يعني أنّ الدّعوة الإسلاميّة بصدد رسم «مستقبل» الأمّة الإسلاميّة، وتركيز المحور المعياريّ في وعي العرب التّاريخيّ الّذي سيقسّم التّاريخ (حتّى التّاريخ الكلّيّ) إلى قسمين متميّزين بوضوح معالجتُهما مختلفةٌ من النّاحية المنهجيّة: القسم المتعلّق بالتّاريخ قبل الوحي، حيث يُسمح بخليط غامض من الأساطير والخرافات والمعجزات والأحداث الحقيقيّة والوقائع الفعليّة، والقسم المتعلّق بالإسلام وتطوّره حيث يكثر استخدام المنهج النّقديّ. وفي حقيقة القول، حتّى عندما بدأ المؤرّخ، منذ القرن الثّالث للهجرة، قصصه عن الخلق، فإنّ لحظة القطيعة الحقيقيّة الّتي أسّست الرّوح التّاريخي تبقى، رغم كلّ شيء،

قائمة في النّموذج المعياريّ الإجرائيّ، وكفاحِ الرّسول محمّد النّموذجيّ.

لقد كُتِب غالبا أنّ رسول الإسلام حوّل الدّينَ آلةً حربيّة ضخمة كان من نتائجها «غزو» جزء كبير من العالم المعروف[75]. وقد وقع التّأكيد أيضا على أنّ هذه الآلة الحربيّة كانت «تمثّل الوسيلة الوحيدة للخروج من الصّعوبات المادّيّة»، وأنّ هذه العروض «تبدو بالفعل، بمثابة عمليّات لصوصيّة في العادة العربيّة الجاهليّة»[76]، وقد اعتبر دولوز وغاتاري أنّ هذا الأمر هو الّذي يدّعيه الغرب للبرهنة على كرهه للإسلام»[77]، بينما الحقيقة، على ما نعتقد، غير ذلك. فإذا كانت الحرب بالنّسبة إلى العرب لا يمكن اعتبارها إلاّ ظاهرة جديدة، فإنّ تنظيمها وغائيّتها وخضوعها للعمل السّياسيّ، أي كلّ هذه الممارسة الشّرسة، تقدّم يقيناً، في المقابل، شيئًا جديدًا. فالحرب لم تعد عمليّة لصوصيّة، أو غزوة تستدعي الأخذ بالثأر غالبًا؛ بل أضحت ممارسةً مهيكلة ترمي إلى هدف سياسيّ، وتركيبةً من إستراتيجيا مرسومة في البداية وتكتيكًا يراقبه جنرال أو قائد يسيّر العمليّات. لم تعد الحرب لحظةً دون مصير، أو شيئا ينبثق بالصّدفة، بل أصبحت «مواصلة للسّياسة بوسائل أخرى»، على حدّ عبارة كلاوزوفيتش Clausewitz[78] الشّهيرة.

لقد تشكّل الإسلام في صورة آلة حربيّة مُشهرة في وجه الكفّار من أجل تغيير العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة الّتي كانت تحكم العرب في ذلك العصر. وكان ينبغي، بالفعل، القصاصُ للهجرة لاستعادة الإقليم، وخوض حرب ضدّ القرشيّين لأخذ مكّة مركز العرب (والعلم) الّتي طردت الأمّة الجديدة. وقد وقع تفسير الهجومات الّتي استهدفت غالبا قوافل تجّار مكّة على أنّها غزو ولصوصيّة[79]؛ وفي رأينا، ينبغي أن نعثر هنا، على توضيحات ممتازة لسياسة الرّسول الخارجيّة، وما أرادت أمّته الوصول إليه من محاصرة العدوّ المباشر، ومضايقته،

والتّأثير في المحور الّذي يلتفّ حوله المجتمع ألا وهو التّجارة. فقد كانت البعثات موجّهة ضدّ قوافل مكّة، «وكانت الوضعيّة الجغرافيّة ملائمة لذلك، كما لاحظ وات، فحتّى وإن كانت أقرب ما تكون إلى البحر الأحمر، إلاّ أنّه كان على هذه القوافل أنّ تمرّ على مسافة لا تبعد عن المدينة أكثر من 130 كلم، وبمثل هذه المسافة الّتي تفصلها عن العدوّ تجد نفسها بعيدة ضعفها مرّتين عن قواعدها الخاصّة»[80].

أضحت الحرب تشكّلُ كلّا لأنّها تتحدّد بمدّة، أي أنّ لها بداية ونهاية ومكانًا محدّدا، بمعنى أنّها تدافع عن أرض، إنّها حرب مدينة ضدّ مدينة أخرى (المدينة ضدّ مكّة). ويتضمّن هذا الكلّ بنيتين مختلفتين هما بنية المعركة الحاسمة، وبنية تزايد الانتصارات والمناطق من أجل إحصائها في نهاية المعارك. لقدّ ألّفت الدّولة الجديدة في المدينة، بشكل رائع، بين هاتين البنيتين كي تتوصّل إلى القضاء سياسيّا على الخصم، وإلى هذا المعنى أشارت الآية: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ... ﴾[81].

ويؤكّد القرآن على مدّة المعركة ونهايتها، وهو ينظّم الحرب في اتّجاه هدف حدّدته الآية: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[82].

ومن المؤكّد أنّ وحدة عمل المحارب والعمل السّياسيّ، لم يتأسّسا بعد بكيفيّة واضحة، غير أنّ العمل الحربيّ أصبح لأوّل مرّة، في شبه الجزيرة العربيّة، خاضعًا للتّوجيه الدّينيّ والإيديولوجيّ. وستظلّ الأداة الحربيّة، من الآن فصاعدًا وفي كلّ لحظة، خاضعة لمراقبة السّلط السّياسيّة.

يمكن اعتبار غزوة بدر (مارس، 624م/ رمضان، العام الهجريّ الثّاني) على أنّها الباعث على تصدّع وحدة القرشيّين، وبداية قيام «الحرب الشّاملة» بين الأمّة الإسلاميّة الجديدة

ومدينة مكّة. وفعلا، لم يكن للمكّيّين خيار، فهم يواجهون خسارة هيبتهم أمام القبائل البدويّة، وموقعهم الإستراتيجيّ، وسلامة قوافلهم، وبكلّ بساطة، خسارة رخائهم ونفوذهم. ولأجل ذلك، تمكّنوا، بعد بعض التّحدّيات في مارس 625م، من الثّأر لقتلاهم في غزوة أُحُد. غير أنّهم لم ينتصروا على جيش المسلمين. لقد استطاع الرّسول، بمهارة رجل الدّولة، أن يستخلص العبر من المعركتين. فقد طوّر في معركة بدر قوّة التّهديد لانتزاع احترام أعدائه (القبائل العربيّة)، واستخلص في غزوة أُحُد نتيجة مهمّة تتمثّل في أنّ أقوى مظاهر الحرب هو «الدّفاع النّشيط» بعبارة كلاوزوفيتش Clausewitz. وفعلا، فإنّ رسول الإسلام أدرك أنّه في هذا الدّفاع النّشيط، برغم عجز جيشه من النّاحية العدديّة وغياب الفرسان، يمكنه أن يحظى بحركيّة كبيرة، بما أنّه يمتلك مواقع خلفيّة مضمونة، وإمكانيّة تموين كبيرة، وقدرة تحكّم في المدّة الّتي يحوّل بها الحرب لصالحه، وفي الأخير، اختيار المكان الّذي تدور فيه. وقد استخدمت كلّ هذه الإستراتيجيا الجديدة الّتي يجهلها العرب في معركة غزوة الخندق الحاسمة.

وفعلًا، فقد حاصر المكّيّون المدينة في مارس 625م بحلف واسع من قبائل بدويّة عديدة (هناك حديث عن عشرة آلاف مقاتل تجمّعوا في الجيش). غير أنّ مفاجأة كبيرة كانت في انتظارهم، فقد وجدوا المدينة محوطة بخندق كبير أمر الرّسول بحفره في ستّة أيّام. ولقد أخذ الرّسول بنصيحة فارسيّ من الّذين دخلوا الإسلام، تعتمد شكلًا دفاعيًّا لم يكن معروفًا آنئذ عند العرب. وهكذا، بعد مضّي خمسة عشر يوما في محاصرة المدينة تحت طقس رديء (طقس بارد جدًّا بصورة غير معهودة، ورياح عاصفة)، ودون وجود إمكانيّة فعليّة للتّموين، دبّ في صفوف المكّيّين وحلفائهم اليأسُ من ربح الحرب، ممّا اضطرّهم للانسحاب. وقد علّق وات على الحدث قائلًا: «كانت إستراتيجيا محمّد المتفوّقة سببَ فشلِ المكّيّين من النّاحية العسكريّة، وهناك

احتمال تفوّق خدمة الاستعلامات لديه وكفاءة مخبريه أيضًا. لقد كان اختيار الخندق، على وجه الخصوص، ملائمًا جدًّا للظّروف. وقد كان أمل المكّيّين في الانتصار مبنيًّا خاصّة على تفوّق فرسانهم لأنّ المعارك السّابقة أظهرت أنّ للمسلمين القدرة على كسب النّصر في معركة المشاة رغم قلّتهم العدديّة. لقد تصدّى الخندق بنجاعة لخطورة الفرسان، وأجبر المكّيّين على خوض الحرب في ظلّ ظروف لا تسمح لهم بالاستفادة من ستمائة فارس في جيشهم.»[83]

لقد مثّل ذلك باعثَ تفكّك الحِلف، وفشل المكّيّين كلّيّا ضدّ هذه الأمّة الجديدة. ومرّة أخرى، حتّى نفهم بصورة أفضل هذه المعركة، يمكن أن نستنجد بعبارة «القصد السّلبيّ»[84] العزيزة على كلاوزوفيتش Clausewitz. فالقصد السّلبيّ يحصر هدف العمل الحربيّ في منع العدوّ من إدراك هدفه. ولم يقتصر الأمر على فشل الإطاحة بهذه الأمّة الجديدة، بل إنّها اتّسعت أيضًا وكسبت حلفاء جدد من القبائل البدويّة. لقد نظّم الرّسول الّذي أدرك كرجل دولة أنّ المكّيّين منساقون إلى هزيمتهم الكلّيّة، الإستراتيجيا الجديدة حول هدف أساسيّ هو وحدةُ كلِّ العرب السّياسيّة. فدعوة كلّ العرب إلى الدّخول في الإسلام ليست سوى المظهر الدّينيّ في الوحدة السّياسيّة المنشودة.

ويوجد في تصريح دولوز وغاتاري نصيب كبير من الحقيقة في قولهما: «عندما يُشكّل الدّين آلةً حربيّة، فإنّه يحرّك شحنة عجيبة من البداوة ويحرّرها، ويتجاوز المهاجر صورة البدويّ الّتي تلازمه، أو البدويّ الكامن في الصورة الّتي هو عليها، ليصبح على صورة أخرى، فيرتدّ [الدّين] في النّهاية على صورة الدّولة من خلال تطلّعه إلى دولة مطلقة»[85]. وبالفعل، فإنّ تحليلات كلاستر[86] حول النّبوّة الهنديّة وتحليلات بول ألفودريه[87] حول مختلف منعرجات الحروب الصّليبيّة تؤكّد ذلك[88]. لكن، ينبغي، في ما يتعلّق بالإسلام، بحسب رأينا، أن نعتبر مظاهر أخرى.

صحيح أنّ الآليّة النّبويّة قد انتهت إلى جلب فئات مهمّة ضدّ أهل مكّة، غير أنّ هذا العمل الثّوريّ كان منظّما مسيّسًا خاضعًا لإستراتيجيا طويلة. وهذا أيضًا عمل رجل دولة ماهر يحسب ويتوقّع ويحلّل ويفعل وفق الظّرف. لقد كان جيش الرّسول منضبطًا مراقَبًا مهيكلًا، وكان على أتّم الاستعداد. نحن نعلم أنّ كلاوزوفيتش Clausewitz يحلّل، في أوّل الأمر، قدرات الجيش المعنويّة قبل تحليل تحرّكاته وخطوط تواصله...إلخ[89]. وكان يأخذ في الاعتبار العوامل النّفسيّة في المعركة. لقد كان لجيش الرّسول الخصال المعنويّة المطلوبة كلّها لتحقيق النّصر. فلا وجود، إذن، لانحرافات أو بداوة. فقد كان يتّبع طريقًا مرسومة ممّا يحول دون تحويل المسارات. فإذا «كان جيش الصّليبيّين (الحملات الصّليبيّة) متحرّرًا، وأحيانًا فوضويًّا صاخبًا»، فإنّ جيش الأمّة الإسلاميّة الجديدة متلاحم متجانس موحّد حول الرّسول. ألم يكن مبرّر الهزيمة النّسبيّة في معركة أُحُد (625م) عدم انضباط بعض الجنود؟ وتوجد الإشارة إلى ذلك في الآيتين: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (152) إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَثَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (153)﴾[90].

صحيح إذن، أنّه باستطاعتنا العثور على مماثلات بين مؤسّسة الرّسول الحربيّة والمؤسّسة الحربيّة الصّليبيّة. وبالفعل، فقد ظهرت إيديولوجيا الحملة عندما تفكّك النّفوذُ المَلَكِيُّ في الغرب تفكّكا قاد إلى تصدّع تامّ في السّلطة السّياسيّة وفي حقّ القيادة والعقاب، أي تصدّع السّلطة الّتي تضمن السِّلْمَ

والعدل. وكان من نتائج التّراجع والانقسام الأوروبيّ إلى جهات سياسيّة لا تحصى، تعدّدُ المواجهات العسكريّة، والحروب القبليّة، وتركيز بنية اقتصاديّة مؤسّسة على النّهب. وهذا ما يذكّرنا تذكيرًا واضحًا بوضعيّة القوى المنتشرة في الجاهليّة بشبه الجزيرة العربيّة. لكن حصلت نقلة في حدود السَّنَةِ الألف بأوروبا، مصدرها حركةُ استقلال واسعة النّطاق، وتطوّرٌ تقنيّ وفلاحيّ وحضريّ كان من آثارها إقامة إيديولوجيا السّلام الإلهيّ[91]، وقد عملت هذه الإيديولوجيا على أن تعيد بعث السِّلْمِ بين المسيحيّين، وأن تتمكّن من إثراء الوضع الاقتصاديّ والسّياسيّ في العالم الأوروبيّ.

تشيّد إيديولوجيا السِّلْم بصفة مفارقة بنيات للحرب أكثر صلابة وانسجاما. فيجب على كلّ عمل عسكريّ، من الآن فصاعدًا، أن يرافقه إعداد أخلاقيّ. لقد أتاح إقرار السّلام الإلهيّ في الغرب، قبل كلّ شيء، نقل العدوّ خارج العالم المسيحيّ: فالعدوّ موجود في الشّرق. وهكذا تتشكّل إستراتيجيا عسكريّة جديدة مؤسّسة على وحدة نفوذ السّلطة (البابا)، ووحدة الجيوش المنتشرة، ووحدة العدوّ... الخ.

وينشأ من هذه الأخلاق شقّ في تصوّر الحرب تصوّرا جديدا. فالحرب من عمل الشّيطان، والحروب غير المُنصفة، بهجومها على المسيحيّين، لا تؤدّي إلاّ لإضعاف دين الله. وما أن ترمي الحروب العادلة، الّتي هي من إنتاج الله، إلى محاربة الكفّار، حتّى تقوّي الدّين، وتعيد إقامة العدل في العالم. وتكون الحربُ مقدّسةً في النّطاق الّذي تخضع فيه لإرادة الله فقط. لذلك ينبغي أن تكون من «مشمولات الكنيسة».

لقد نشأت روح الحملات الصّليبيّة من تصوّر السّلام والحرب من وجهة نظر إيديولوجيّة تصوّرًا جديدًا. فهي تستجيب فعلًا لحاجات اقتصاديّة وسياسيّة. لقد كان مصير العالم الوسيط

النّاتج عن عمل الأرض في حاجة إلى قلب وضعيّة الغرب غير الملائمة على المستوى الدّولي، بسبب ثراء العالم الإسلاميّ وتطوّره «عالم المدن الحضريّة الاستهلاكيّة الّتي تسبّب في الغرب البربريّ إنتاجًا متزايدًا من المواد الأوليّة المصدَّرة إلى مدن قرطبة والقيروان والفسطاط والقاهرة ودمشق وبغداد، مثل الخشب والحديد (السّيوف الإفرنجيّة) والرّصاص والعسل، وازدهارًا لتجارة العبيد، هذه النِّخاسةُ الّتي كانت فيردون Verdun سوقًا كبيرًا لها في العهد الكرولنجيّ carolingienne»[92].

وقد أتاح السّلام الإسلاميّ، بواسطة الدّيالكتيكيّة نفسها، إقامة آلة حربيّة رهيبة في مواجهة الكفّار. فحالة الحرب الكلّيّة في المدينة الإسلاميّة الجديدة، والتّحالفات السّياسيّة والتّكتيكيّة مع مختلف القبائل، ومختلف البعثات ضدّ مكّة والمناطق الأخرى، تؤكّد ذلك. وفي اللّحظة الّتي كان فيها السّلام مبدأ الإسلام الأساسيّ، كانت كلّ حرب ممنوعة بدليل الآية: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[93]. «فالمعارك وأعمال السّلب ممنوعة منعًا مطلقًا بين المسلمين بدليل الآية: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[94]. نستطيع التّأكيد على أنّ هذا المنع قد أفضى إلى تعبئة كلّ طاقات القبائل الإسلاميّة، أو التّحالفات، لجهاد الكفّار. وقد لاحظ وات Watt، من جهة أخرى، أنّ «وضع المستقبل في الاعتبار، قد يكون وراء شعور محمّد بأنّه ينبغي توجيه غرائز النّهب عند العرب إلى الخارج والمجتمعات المتاخمة لشبه الجزيرة لعربيّة. ومن المحتمل أنّه أدرك، على نحو ما، أنّ تطوّر الطّريق باتّجاه سوريا كان إعدادا للتّوسّع»[95].

كان على الرّسول، إزاء اتّساع التّقسيمات والانقسامات الجزئيّة الّتي لحقت العشائر والقبائل، وتعقيد التّنظيم القبليّ الجاهليّ بشبه الجزيرة العربيّة، أن يضع حدّا لتنوّع النّفوذ السّياسيّ بفضل إيديولوجيا السّلام والوحدة الجديدة. وبالفعل، لم تكن تقسيمات القبائل وانقساماتها الجزئية مجرّد مسألة مدوّنة مصطلحات، وإنّما كانت عملًا سياسيًّا مهمًّا، أنشأ الرّسول بموجبه نظامَ تحالفٍ قَبَليٍّ يجمع القبائل ويخضعها لسلطته.

وقد أدّت «المعاهدةُ الإسلاميّة» الّتي سمحت بتصالح القبائل العربيّة، وتماسك النّقل الاقتصاديّ في الأمّة الجديدة من ناحية، والحربُ العادلة، هذه الصّورة من الجهاد الّتي ما إن تتغذّى من مقصد دينيّ في الواقع حتّى تحوّل معنى الحرب وهدفها، وتستولي أيضا على خيرات الكفّار وثرواتهم، من جهة ثانية، إلى تنظيم الأمّة الإسلاميّة وتوحيد العرب وانطلاقتهم الاقتصاديّة الاجتماعيّة.

استأثرت، إذن، السّلطةُ السّياسيّة المركّزة حديثًا في المدينة تحت قيادة الرّسول بالحرب. وقد أصاب دولوز وغاتاري Deuleuze-Guettari الرّأي عندما لاحظا «أنّ آلة الحرب لم تضع الحرب، في حدّ ذاتها، باعتبارها موضوعًا، ولكنّها تتناول هذا الموضوع، بالضّرورة، عندما يتملّكها جهاز الدّولة»[96]. وهذا يعني أنّ استحواذ الدّولة الإسلاميّة على آلة الحرب في بداية ظهور الإسلام قد تحقّق عبر «إدماج» مجتمع كلّ عناصره النّشيطة يمكنها أن تكون محاربة. فصارت الحربُ تعوَّض، من الآن فصاعدًا، بأهداف «سياسيّة»[97]، وتنتقل من حرب محدودة (غزوة - ثأر) إلى «حرب كلّية».

ستكون حروبُ الأمّةِ الإسلاميّةِ والدّولةِ الإسلاميّةِ التّأسيسيّةُ موضوعًا مميّزًا للرّوح التّاريخي النّاشئ. فقد اهتمّت مدرسة

المدينة الّتي يمثّلها القضاة وعلماء الدّين، مثل عبّان بن عثمان (المتوفى في 105هـ) وعروة بن الزّبير (المتوفى في 94هـ) ومحمّد الزّهريّ (المتوفى في 124هـ)، برواية أحداث حياة الرّسول وعمله وخاصّة حروبه (المغازي).

يمكننا التّأكيد، في خلاصة الأمر، على تحوّل حياة العرب السّياسيّة، وإرساء نظام مفتوح تزداد قوّته أكثر فأكثر يربط مختلف أنواع الخطابات (الشّعر، والدّين، والتّاريخ... إلخ) ومختلف الأعمال، بمذهب شموليّ يشتغل بصفته دينا وإيديولوجيا، ويمتلك مميّزاته الخاصّة. لقد أُقِيم هذا النّظام السّياسيّ- الاجتماعيّ المفتوح على النّقاط الخمس التّالية:

1 - يمثّل غزو المكان الممتدّ في الصّحراء، ومراقبة مختلف الطّرق ووسائل التّواصل مع الأجنبيّ، وإقامة قاعدة الدّولة الإسلاميّة، فعلًا الشّروطَ الأساسيّة لبناء أمّة (الجهاد). ويتوقّف التّحكّمُ في المكان، ضرورةً، على شكل من تحضّر السّلطة. فقد كان البدويّ محكومًا موجّها نحو الخارج بطريقة ما، فأتاح الإسلام، إذن، للأمّة الجديدة، شكلا لتمركز السّلط ولبناء مدوّنة قوانين عامّة تسيّر العلاقات الاجتماعيّة السّياسيّة.

2 - يقتضي التّحكّمُ في التّوبوس topos التّحكّمَ في الكلام والأفكار. وقد أتاح الإسلام الانتقال من الكلام إلى الكتابة، حتّى اعتبر هذا الانتقال شرطًا ضروريًّا للوحي. فعندما أمر الخليفة الثّالث عثمان بتجميع كلّ السُّوَرِ والآيات القرآنيّة في كتاب واحد، فإنّه لم يَسْعَ فقط إلى حفظ الكتاب المقدّس من التّحريف، وإنّما جعله كتابًا رسميًّا أضفى عليه طابعًا أبديًّا بفضل الكتابة. ويعدّ ذلك انتقالا فعليًّا من المشافهة الّتي كانت سائدة، إلى الكتابة الّتي ستصبح هدفًا لكلّ علوم الدّين الأخرى (الحديث، والفقه، والتّاريخ). والحقيقة هي أنّ كلّ مؤسّسة تحتاج إلى تقنية القلم لتنظيم السّلطة. ومن مهام الورّاق ترسيخ السّلطة، والتّعبير عن

لقد كان وهب بن منبّه (المتوفى سنة 114هـ/732م) «متبحّرًا في مجال التّقاليد التّاريخيّة، وكان واسع المعرفة، يروي الأساطير، ويمتلك علما واسعًا، وكان شديد الاهتمام بالأمور الإسرائيليّة»[100]. وقد كان يعتمد في إدراك الماضي البعيد على التّاريخ اليهوديّ- المسيحيّ المدوّن في الكتب المقدّسة، وعلى الأساطير، والأحدوثة والرّوايات الشّعبيّة (الإسرائيليّات) أحيانا. وكان يُعدُّ، مع ذلك، أوّل مؤرّخ إسلاميّ كتب ضربًا من التّاريخ الكونيّ المتدرّج وفقا لتعاقب الأنبياء.

ولم يأخذ في الاعتبار، حتّى الطبريّ (المتوفى سنة 310هـ/ 922م) الّذي كان دقيقًا ممحّصًا في مجال التّاريخ العربيّ بعد الإسلام، بعضَ الأساطير والقصص في التّاريخ الجاهليّ «فبالغ في القبول بالقصص الإسرائيليّ والأوهام الأسطوريّة المتعلّقة ببداية الخلق وتاريخ الأنبياء، وهذا من دون تمحيصها»[101].

والمعلوم أنّ التّاريخ العربيّ الرّسميّ قد نشأ داخل نطاق ما أطلقنا عليه اسم «النّموذج المعياريّ الإجرائيّ»، فلذلك، كان اهتمامه محدودًا بصحّة الأحداث الجاهليّة. وينبغي أنّ نسجّل أيضًا أنّ الرّوح التّاريخي العربي يبقى موسوما في بداياته على الأقلّ، بالبحوث الدّينيّة، ولم تكن لديها أيّ فكرة متطوّرة حول ماضٍ إنسانيّ، يستطيع، بفضل المجهود الإنسانيّ، أن «يعيّن» الحاضر ويوجّه المستقبل.

سيصبح من المفارقة التّاريخيّة أن نجد في هذا الرّوح التّاريخي مفهوم الصّيرورة الرّاجع إلى صميم إبستميّة القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر ميلاديّا في الغرب. لكن، ينبغي، مع ذلك، أنّ نقدّم بعض التّدقيقات والتّحفّظات بخصوص الأطروحة الّتي تقرّ بأنّ الزّمنيّة التّاريخيّة عند العرب تشبه «رقصة في المكان نفسه»، وهي ليست تطوّريّة، وفي كلّ الأحوال، متقطّعة.

إنّ فكرة التّقدّم، في نظر الإثنولوجيّين، مغروسة في أيّ صورة يتّخذها المجتمع[102]. فلا وجود مجتمع لا تاريخ له، ولا تطوّر ولا تقدّم. فكلّ ثقافة تمتلك ديناميّة داخليّة تجعلها متقدّمة بشكل أو بآخر طبقا لمخطّط انفصاليّ أو تواصليّ. وعلاوة على ذلك، فإنّ الوعي بتقدّم ما عند العرب المسلمين أمر ظاهر في كتاباتهم الأدبيّة والفلسفيّة والعلميّة.

ستكون الزّمنيّة في الإسلام، إذن، اتّصاليّة انفصاليّة في الآن نفسه، وتطوّريّة تراجعيّة، وخطّيّة دائريّة. فهي «زمنيّة» أساسًا متكثّرة بحسب الميادين، وتبعا لثراء المجتمعات الإسلاميّة وتنوّعها. ويكون التّاريخ أيضًا، باعتباره علمًا، متفتّحًا تنوّعيًّا، وتصبح الإحالة إلى الزّمن الآحاديّ المغلق وإلى الحقيقة الآحاديّة أمرا خطيرا يقود بالضرورة إلى تأويلات خدّاعة.

فماذا عن التّاريخانيّة عند العرب، إذنّ، بصفتها الشّرط الضّروريّ لإقامة روح تاريخيّة حقيقيّة؟

تعتبر دراسة الأفكار الّتي صاغها العرب عن الزّمن قيّمة في مجال بحثنا لأسباب متعدّدة من أهمّها سببان رئيسان يتمثّل الأوّل في توضيح مصدر الزّمنيّة التّاريخيّة الّتي هي أساس الرّوح التّاريخي، ويوضّح السّبب الثّاني تشكّل المنهج «العلميّ» وتطوّره في مجال تكوين التّاريخ بصفته علمًا من خلال السّماح بإعادة رسم تاريخ الاتّصاليّات والانفصاليّات بين مختلف التّصوّرات والممارسات في الزّمن. وفي الواقع، على خلاف الزّمنيّة «الإغريقيّة»، لم «يشتغل» الفلاسفة بهذا المفهوم، فقد استُخْدِم في حقول الأدب، والدّراسات الفقهيّة، واستخدمه المتكلّمون ورجال الدّين في آخِر الأمر. وصحيح، مع ذلك، أنّ الفلاسفة الإسلاميّين (الكِنْدِيّ، وابن سينا، وإخوان الصفا... إلخ) تمكّنوا، بفضل إسهام الفلسفة الإغريقيّة، من توضيح بعض ملامح المشكلات الفلسفيّة المطروحة في ذلك العصر.

يصطدم، إذن، مشروع توضيح نمط تشكّل الزّمنيّة ونمط اشتغالها في التّاريخ بصعوبة كبيرة. وبالفعل، فإنّه، رغم تنوّع النّصّوص والمصادر المتّصلة بهذا المشكل، وإهمالها في الحضارة الإسلاميّة، فإنّها تبقى محدودة بما أنّها لا تطرح المشكل إلاّ من منظوريّة دينيّة. والنّصوص «الأدبيّة» وحدها باستطاعتها أن تمنحنا فكرة بخصوص «الزّمن النّفسيّ»، كما يثير بعض النّصّوص «العلميّة» (للبيرونيّ على سبيل المثال) المشكلات المنطقيّة والرّياضيّة في ذلك العصر، فتمّ ربط الزّمن بالحركة، واتّباع الصّياغة الّتي توصّل إليها أرسطو إلى حدّ ما[103] وهي أنّ الزّمن هو كمّية الحركة بالنّسبة إلى ما قبل وما بعد. وهذا يعني أنّ الزّمن مضمَّنٌ في الحركة؛ وقيس الزّمن ليس شيئًا آخر غير قيس حركة الأجرام الّتي تمكن، في رأي أرسطو، مماهاتها بالزّمن نفسه.

علينا، في هذه الأثناء، ربط تنوّع النّصّوص والمصادر بتطوّر العلوم والأنساق الفكريّة عند العرب، من جهة، وبتنوّع مشهد الميدان الاجتماعيّ- السّياسيّ في مختلف عصور الحضارة العربيّة الإسلاميّة، من جهة أخرى. لكنّ الصورة الّتي يمكن أن نخلص إليها سريعا من هذه النّصّوص والمصادر هي نفسها مركّبة متنوّعة. فلا يوجد بالفعل، تصوّر وحيد للزّمن، ومن الصّعب، بل من المستحيل، إرجاع هذه الكثرة إلى تصوّر واحد، ونستطيع مقابلته أو مقارنته بالتّصوّر الإغريقيّ أو المسيحيّ معتبرين إيّاه انفصاليّا بالأساس، وعلى أيّة حال، دوريّا بالمقارنة إلى الحضارة اليهوديّة - المسيحيّة الّتي تريد أن تكون خطّيّة تطوّريّة. ونستطيع التّأكيد، من الآن فصاعدا، على وجود الزّمن الانفصاليّ، والزّمن الدّوريّ، والزّمن الخطّيّ، والزّمن التّراكميّ عند العرب. ويعني إنكارُ ذلك إجراءَ اختزال إيديولوجيّ على النّصوص، وعدم إسناد الأهمّيّة إلاّ إلى الأفكار العامّة المتعلّقة بتوّجهات الفكر الإسلاميّ المهيمنة.

يرتبط الزّمن في اللّغة العربيّة من النّاحية الإيتمولوجيّة بالفصول[104] «الزّمان زمانُ الرُّطَب والفاكهة وزمانُ الحرّ والبرد، قال: ويكون الزّمان شهرين إلى ستّة أَشهر، قال: والدَّهْرُ لا ينقطع». وقد بيّن ميشال إسحاق[105] أنّ مصدر الكلمة نفسيّ بالأساس، ولذلك أصبح مستعملا رغم أنّه لا يرتبط بمعنى الحركة الدّوريّة (الدّوران). فكلمة «دهر» هي الّتي تحوي في دلالتها معنى الدّوران. وفعلا، فإنّ جذر كلمة «دهر» قريب من جذر كلمة «دَارَ» (بمعنى جَالَ ودامَ) ومن جذر كلمة «دَهَرَ» (بمعنى دَفَعَ وتَدَهْوَرَ) ومن جذر كلمة «قَهَرَ» (بمعنى أَذَلَّ واضْطَهَدَ). وكلّ هذه المعاني تحتويها كلمة «دهر».

يتعلّق الأمر، إذن، بالدّوام الّذي يدور حول الإنسان[106]، ويتّخذ معنى التّقهقر (الانهيار)[107] والجَوْر[108]. لقد كان عرب الجاهليّة يسندون إلى الدّهر جميع ضروب المآسي (الموت، والشّيخوخة... الخ)، والأحداث الكبرى (الكوارث، والحروب.. إلخ)[109]. وفضلًا عن ذلك، فالدّهريّون هم المفكّرون الّذين لا يعتقدون إلاّ في جريان الزّمن اللاّنهائيّ (الدّهر). فهم يطرحون الإيمان بإله واحد جانبًا، ولا يعتقدون في يقينيّة الدّين، وبالنّسبة إليهم، فلا وجود لأيّ بداية للزّمن. وقد تداخل هذا التّيار الفكريّ بعد الإسلام مع تيارات الطّبيعيّين، والمادّيّين بصفة عامّة. فنحن نقرأ في الموسوعة الإسلاميّة[110] أنّه يمكننا أن نجد «تعريفًا للدّهريّة يعترف من خلاله أنصارها، في الحقيقة، بالوجود الإلهيّ، لكنّهم، على غرار الذّرّيّين، يفسّرون مصدر العالم عبر التقاء فجائيّ لذّرّات هائمة في الفضاء»[111]. ولن نخطئ، إذا أرجعنا كلمة «دهريّة» بصفة تقريبيّة إلى كلمة «ماديّون» أو كلمة «طبيعيّون».

ينعت القرآن الدّهريّين بالضّلالة والجهل؛ إذ يقول: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[112]. وفي الواقع، إنّ تجربة

الدّهر اليوميّة العاديّة مرتبطة ارتباطا وثيقا، لدى الإنسان العربيّ في الجاهليّة بالتّجربة الإيتيقيّة والكوسمولوجيّة. ألم يَدْعُ الرّسول محمّد المسلمين إلى عدم شتم الدّهر؟ والسبب الّذي قدّمه لذلك هو أنّ «الله هو الدّهر»، وأراد الرّسول، بهذه الإجابة، أن يضع الله في مركز الكون بدل الدّهر، ومن هنا بالذّات إنكار كلّ سلطة تحطيميّة للزّمن، لأنّ الله هو «العلّة الفعّالة» الوحيدة، وهو وحده الّذي يمتلك السّلطة المطلقة الكليّة. «وكانت هذه طريقةً لمكافحة التّأليه الجاهليّ للزّمن الشّبيه بزيرفان Zurvan الإيرانيّ، وأيّون l'aïon أو الكرونوس Chronos لدى الإغريق، وفي الآن نفسه، لاستيعابه في وحدانيّة الله المتعالي»[113].

العبارة الثّالثة الدّالّة على الزّمن هي «الوقت». و«الوقت هو كمّية من الزّمن»[114] محدودة مخصوصة. وتفيد الكلمة، في علم الفلك، فترات محدّدة من الزّمن، ومسافات ثابتة في الزّمن[115]. ويفيد الدّهر إجمالا جريانَ الزّمنِ الأبديَّ، والدّيمومةَ بالمعنى المطلق. والزّمان هو الدّيمومة المقسّمة، ويعني على وجه الخصوص الزّمن بصفته مفهوما فلسفيًّا أو رياضيًّا. والوقتُ هو تقسيم جديد للزّمن في مسافة أقصر وأكثر تحديدًا ومحدوديّة.

وتوجد، بعيدًا عن هذه التّمييزات، صعوبةٌ في فكّ لغز الدّيمومة، ومعاناة في الفكر الإسلاميّ لإدراك الزّمن. وهذا ما يذكّرنا بتفكير القدّيس أوغسطين الشّهير في الزّمن إذ يقول: «ما هو الزّمن إذن؟ عندما لا يسألني عنه أيّ شخص، فأنا أعرفه، لكن، ما إن يتعلّق الأمر بتفسيره حتّى أصبح لا أعرفه»[116]. وفي هذه المعادلة، تَمَّ التّعبيرُ عن صعوبة تقدّم تجربة الزّمن أثناء استعماله العمليّ لا استعماله الفكريّ، وعن صعوبة تصوّره العلميّ والفلسفيّ حتّى يمكن استخراج تعريف مفهوم الزّمن.

وتتوافق تجربة الزّمن الأولى لدى الإنسان، بالضرورة، مع

وعيه الفطريّ بتناهيه وموته. إنّه الهاوية الّتي تُحْفَرُ أمامنا، ومسار الفصل والإبعاد الّذي يحطّمنا. إنّه، كما يوضّحه غادامار[117] «أساس القضيّة وسندها (Geschehen) حيث تكون للحاضر جذوره».

وتوضّح تجربة الزّمنيّة جوهر وجودنا نفسه، إنّها التّجربة الدّاخليّة الّتي نكوّنها عن أنفسنا، وإمكانيّاتنا، ومشاريعنا، وتناهينا (الوجود - من أجل - الموت). فالزّمن سير لا مفرّ منه نحو الموت، ومصير غير مفهوم غامض يكشف عن «لا وجود» ما وراء الوجود، غير أنّه يمثّل أيضا الوعي باللّحظة «الحاضرة» المنيعة، و«بالعدم» والصفر الخصيب. فهل يكون الزّمن وعي لحظة حضور الجسد الّذي يعلن رغباته وحاجاته؟ «إنّ الزّمن هو حقيقة اللّحظة الّتي تمضي، وتلقي بي داخل لحظة المستقبل، أي الحاضر الأبديّ». لقد وصل القدّيس أوغسطين في بحثه حول الزّمنيّة إلى الخلاصة التّالية: «ما يبدو لي الآن جليّا واضحا هو أنّه لا وجود للمستقبل أو للماضي. فمن غير الملائم إذن القول: توجد ثلاثة أزمنة هي الماضي والحاضر والمستقبل. ويمكننا القول بصفة أدقّ: توجد ثلاثة أزمنة هي حاضر الماضي، وحاضر الحاضر، وحاضر المستقبل. وتوجد هذه الأنماط الثّلاثة في فكرنا، ولا أراها بتاتا خارجه. فحاضر الأمور الماضية وهو الذّاكرة، وحاضر الأمور الحاضرة هو الرّؤية المباشرة، وحاضر الأمور المستقبليّة هو الانتظار»[118].

الزّمن تجربةُ الهاويةِ والفصلِ وعدمِ الاكتمال اليوميّةُ. وتعبّر كلمة «دهر»[119] عن الدّيمومة المعيشة باعتبارها قوّة تحطيميّة تشمل الأشياء و«تحمل الموجودات في أثرها»[120].

وقد عبّر النّابغة الذّبيانيّ[121] عن هذا المعيش التّأسيسيّ وقد تمثّله لحظة تدوم:

«يـا دارَ مَيّـةَ بالعَلْيـاءِ فالسَّنَـد أقْوَتْ وطَالَ عليها سالفُ

الأَبَد»[122]

ويترجم بالتأكيد، تخطّي الدّيمومةِ والعبورُ إلى تباعد الزّمن في قوله: «أقْوَتْ وطَالَ عليها سالفُ الأبَد» ولادةَ الذّكرى العسيرةَ، وتجربةَ تناهينا، والقلق إزاء العدم. غير أنّه يعيد إبداع الزّمن، وقد أدرك على الصّعيد الإيتيقيّ والكوسمولوجيّ أنّه «تكرار» اللّيالي والفترات الّذي لا يملّ[123]، وتعاقب «اللّيل والنّهار»[124]، وماهية الأشياء، والعنصر الّذي تنبسط فيه وتجد تحقّقها[125]، ولكنّه قوّة مجهولة أيضا، يحمل تطوّرُها في آثارها الأشياءَ والموجودات، وكما يقول امرؤ القيس: «لا يترك شيئا قائما بذاته في طريقه»[126].

يمكننا القول، بطريقة ما، إنّ الزّمنَ الّذي يعيشه الإنسانُ العربيّ الجاهليّ مفتوحُ متقطّع بالنّسبة إلى صورة المكان الطلق في الصّحراء حيث يعيش. ولا تتضمّن الصّحراء الرّمليّة واحات تبدو كنقاط ثابتة فقط، بل تتضمّن أيضا أعشابا جذمورميّة طفيلية rhizomatque مؤقّتة متحرّكة تبعا للأمطار المحلّية. والدّيمومة المعيشة ممتدّة أيضًا، وتحتوي على نقاط ثابتة (اللّيل، والنّهار، والفصول بأمطارها ورياحها وحرارتها... إلخ) تتواتر موسميّا. ولا يتحمّل البدويّ الجاهليّ تقلّباتِ الصّحراء بصفتها «المكان الطبيعيّ» الّذي يتنقّل فيه، والصّمودَ في مواجهة الموت ونزاله فقط ، بل عليه أيضًا أن يواجه «الدّهر» هذا القدر الّذي ينبغي عليه أخذه في الاعتبار. وقد وصف طَرَفَةُ في معلّقته الشّهيرة إحساسَه بالقلق إزاء الدّيمومة الّتي تجري قائلًا[127]:

وَمَا زالَ تَشْرابي الـخُمورَ وَلَذَّتــي   وَبَيْعِي وَإنْفَاقي طَريفي وَمُتْلَـدِي

إلى أَنْ تَـحامَتْني الْعَشيرَةُ كُلُّهَا   وَأُفْرِدْتُ إفْرَادَ الْبَعِيرِ الـمُعَبَّدِ

رَأَيتُ بَنِـي غَبْراء لا يُنْكِرُونَنــي وَلا أَهْلُ هذاكَ الطِّرافِ المُمَـدَّدِ

فإِنْ كنتَ لا تسْتطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتي فَدَعْني أبادِرْهَا بِمَا مَلَكَتْ يَدِي

ولَولا ثَلاثٌ هُنَّ من عيشةِ الْفَتى وَجدِّكَ لم أَحفِلْ مَتى قامَ عُوَّدي

فَمِنْهُنّ سَبْقِـي الْعاذِلاتِ بِشَربَةٍ كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالَماءِ تُزْبِدِ

وَكَرِّي إِذَا نادَى الُمضافُ مُحَنَّبًا كَسِيدِ الْغَضا نَبّهْتَـهُ المُتَوَرِّدِ

وَتقصيرُ يوم الدَّجنِ والدّجنُ مُعجِبٌ بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الخِباءِ المُعَمَّدِ

كَأَنّ الْبُرَيْنَ وَالدَّماليجَ عُلِّقَتْ على عُشَرٍ أو خِروَعٍ لم يُخَضَّدِ

وتندرج تجربة الدّيمومة المعيشة، على النّحو الّذي ينهيه الموت، داخل كلّ تصوّر للزّمن. وتعدّ هذه الدّيمومة جوهر الزّمنيّة. إنّها الزّمن الخام، والزّمن العمليّ الّذي يميّز حياة البدويّ. ويكمن أوّل شكل للوعي بالزّمنيّة في الآن نفسه، ضمن دائريّة الدّهر، و«تطوّر الدّهر المفترس» اليقينيّ نحو العدم والموت، وحركة «التّقدّم والتّقهقر»الّتي هي سند شكل من الوعي بالعروبة، أو بصفة أدقّ، هي الوعي بالانتماء إلى قبيلة محدّدة في مكان محدّد. وفي الحقيقة، تعلن كلّ تجربة تأسيسيّة للزّمن عن التّقدّم. ولنا في أركيولوجيا الزّمن ما يؤكّد ذلك بوضوح. ألم

يبيّن كلارك R.Clarke أنّ «البشريّات الماهرة» الّتي كانت تنحت الحجارة في جبل أومو بأثيوبيا، كانت تتحكّم في الدّيمومة، وكانت على وعي بالزّمن: «فحركة ناحِتِ الحجارة الأكثر بدائيّة في بساطتها، تتضمّن جوهر التّقدّم التّقنيّ نفسه»[128]. إنّ الشّغل، وأوّل تقنية بدائيّة، والصّوان المنحوت تحمل منذ البداية شكل وعي زمنيّ تراكميّ تقدميّ.

من المؤكّد أنّ الدّهر انفتاح على المجهول، ولكنّه انفتاح على الجديد، أيضًا. فهو، تقريبا، بمثابة الدّيمومة بالصّورة الّتي عرّفها برغسون قائلا: «الدّيمومة هي تقدّم الماضي المستمرّ الّذي يفني المستقبل، ويتضخّم إذ يتقدّم»[129]. فالدّيمومة «إبداع، وخلق للأشكال، وإنشاء متواصل للجديد مطلقًا»[130]. توجد في الدّيمومة، إذن، جدليّة الإكمال والتّجديد وتجاوز الحياة والموت. ويجد صوت التّقدّم والإبداع والتطوّر وجريان الزّمن المتواصل وتوالي اللّيل والنّهار المنتظم تعبيراتها في الدّهر، هذه الدّيمومة المعيشة الّتي تفرض تقلّباتها. ويوجد الزّمنُ المنظّم الدّوريّ، والزّمن المتواصل والزّمن التّطوّريّ[131] داخل الدّهر المعيش يوميّا لدى الإنسان العربيّ في الجاهليّة.

هكذا تجدر الملاحظةُ أنّه يجب أن لا يقع خلط بين هذا الزّمن- الآن هنا، والوعي بالزّمنيّة الّذي لا يمكن أن يظهر إلاّ في التقاء العربيّ الجاهليّ بالماضويّة، أي «بالبعد الزّمنيّ الأساسيّ« في حياته: «وهو- في رأي الغنّوشي"[132] - أساسيّ لسببين: فهو يسمح له بالاستقرار في المكان والزّمان، أي يتيح له التّعرّف إلى ذاته، مهما كان غموض الكيفيّة، عبر إحساساته المتنوّعة ومختلف خصائصها. ولكنّه يحمله أيضا، على الوعي بالزّمن الّذي هو في خارجانيّته الماديّة لا يكون، من خلال وضعه في مواجهة آثار الماضي، سوى خراب وأطياف». وفي الحقيقة، كما لاحظ أحمد أمين[133] ذلك، لم يلامس وعيُ الإنسان العربيّ الكلّيّةَ قبل الإسلام بتاتا. فبالنظر إلى صورة

المكان الّذي عاش فيه والزّمان الّذي عاشه، كان وعيا تأليفيّا فوريّا. وقد عبّر زهير بن أبي سلمى[134] عن ذلك بقوله:

سَئِمْتُ تَكَالِيْفَ الحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشْ ثَمَانِينَ حَوْلاً لا أَبَا لَكَ يَسْأَمِ

وأَعْلَمُ مَا فِي الْيَوْمِ وَالأَمْسِ قَبْلَه وَلكِنَّنِي عَنْ عِلْمِ مَا فِي غَدٍ عَمِ

رَأَيْتُ المَنَايَا خَبْطَ عَشْوَاءَ مَنْ تُصِب تُمِتْهُ، وَمَنْ تُخْطِئ يُعَمَّرْ فَيَهْرَمِ»

لقد كان الإنسان العربيّ بدويّا أو تاجرًا يرفض، على صعيد الوعيّ، أن يكون تاريخيّا في عالم منظّم. وهنا أيضا، تنبغي الإحاطة بالمكان لتنظيم الزّمنيّة عبر إدراجه في دراسة مفهوميّة؛ لأنّه على اتّصال مباشر، ودون وسيط فكريّ، بالطّبيعة والأشياء، وهو يشعر بأنّ الطّبيعة المتقلّبة القاسية تطوّقه، فيلقي بمسؤولية ذلك على الدّهر. إنّه ينقاد، إذن، إلى مصير يتخلّى عن فهم معناه.

لقد اعتنت قصّة أيّام العرب، إلّا قليلا، بالزّمن وتسلسل الحدث. وكانت كلّ قبيلة تنظر إلى ماضيها على أنّه حاصل الأحداث المحدّدة (أخبار) الخاصّة بمختلف حروب غزوها وثأرها. وقد كانت مجالس السّمر المكان الّذي تتذكّر فيه القبيلة «أمجاد» الماضي، وعهود أفرادها ورؤسائها في الحرب، والأخلاق العالية الّتي كانت تميّز حياتها. كلّ ذلك يكون من خلال القصص و«الشّعر». والأكيد أنّ الشّعور بالانتماء إلى القبيلة كان محمولًا في هذه الصّورة المحفوظة من تاريخها. لكن، لم يكن هناك أيّ وعي بتاريخانيّة هذا الانتماء. ولم تكن الحرب مدركَة إلاّ على أنّها حدث دقيق غير مرتبط بالسّياسة والرّدع. فإذا كان هناك ما هو تابع للحرب، فلن يكون سوى جدليّة الغزو

والثّأر. لقد كانت حياة العرب القبلية متميّزة، إذن، بالتّشبّث بالعادات وبالحدث الماضي. ولم تكن فيها عن الزّمن سوى أفكار ضبابيّة محدودة. فالزّمن، بالنّسبة إليها، مرقّم بأحداث كبرى اعتمدت، عمومًا، بداية للتّأريخ، ولإنشاء «تقويماتها». وكلّ حدث كبير يعوّض ما هو سابق في هذا العمل، فلم يكن هناك، إذن، تسلسل للزّمن المنطقيّ التّاريخيّ.

لم يكن لدى الإنسان العربيّ في الجاهليّة تصوّر واضح عن التّاريخانيّة. ورغم الأهمّيّة الّتي كانت تحملها بعض القصائد عن القلق إزاء الموت والفناء، فإنّه لم يكن بالإمكان ربط الماضي بالمصير من زاوية نظر روحانيّة أو تأمّليّة. ومن المؤكّد أنّه كانت هناك صورة عن الزّمنيّة، مفكّكة أحيانا، في قصص أيّام العرب وقصص الأنساب، غير أنّها لم تبلغ درجة الوعي بالعروبة والوحدة. وحتّى عندما كان مفهوم الزّمن يُدْرَكُ على أنّه مسار نحو الموت، وأنّه فناء، وعلى وجود الموت (طرفة بن العبد)، فإنّه لم يتجاوز مستوى الشّاعر أو المفكّر الذّاتيّ الفرديّ. كان اهتمام الشّاعر العربيّ في الجاهليّة بمصدر العالم والزّمن الأوّل، والبداية اهتماما محدودا. لقد كان منغمسًا في اللّحظة الّتي يعيشها. ويُذْكر أنّ المهلهل (531م) الشّاعر المشهور بشعره الرّثائيّ في أخيه، وبتسجيل مآثر قبيلته، وبخوضه حرب البسوس[135]، عندما تلقّى نعي أخيه، وهو بصدد شرب الخمر، أنشد قائلًا:

دَعِينِي فَمَا فِي الْيَوْمِ مَصْحًى لِشَارِبٍ وَلاَ فِي غَدٍ. مَا أَقْرَبَ الْيَوْمَ مِنْ غَدِ»[136]

لكنّ الشّاعر الجاهليّ كان ينزع نحو «التّفكير» في نهاية الحياة، والموت بصفته مشكلا شخصيّا ذاتيّا. وهكذا كان الزّمن علامة تناهٍ، فقد قال امرؤ القيس: نحن نأكل ونشرب من الصباح إلى المساء ونسير بتهوّر نحو المجهول[137].

إنّ الإحساس بالزّمن على أنّه مصدر المآسي وسير لا مفرّ منه نحو الموت، والإحساس بالصبر كوسيلة تجعلنا نتحمّل التّناهي، لم يكن بإمكانهما أن يحملا الإنسان العربيّ في الجاهليّة على الوعي بالزّمن التّاريخيّ والزّمنيّة، بما أنّ ما كان يعوزه وسيلةً لتجاوز التّناهي، هو بُعْدُ الوجودِ بصفته أزلًا[138].

يمثّل الزّمن التّاريخيّ العنصر الأساسيّ لتاريخانيّة مجتمع ما، وهي تعرّف بأنّها القدرة على الانتظام في كلّ مجتمع، وهيكلة مختلف المستويات واللّحظات فيه، وإنتاج حقله الثّقافيّ الخاصّ. وقد كتب آلان تورين قائلًا: «ما أسمّيه تاريخانيّة، إذن، هو الطّبيعة المخصوصة القادرة، في الأنظمة الاجتماعيّة، علاوة على إنتاجها المركّب مع الحوادث، على أن تقوم بتغييرها، وتمتلّك قدرةِ تغيير نفسها بوساطة مجموع التّوجّهات الثّقافيّة والاجتماعيّة، علاوة على إمكانياتها في التّعلّم والتّكيّف أيضا»[139]. يكون الزّمن التّاريخيّ، وفق هذا المعنى، تنظيميّا منشئا لمَثَلٍ ثقافيّ أعلى واقع تحت كلّ حدث ماضٍ أو حاضر أو مستقبَل. وهو مجدِّد أيضا، ويستتبع، على أيّة حال، رؤية شاملة للعالم. وهكذا فإنّ التّاريخ، بهذا المعنى، ليس مجرّد زمنيّة، أي حقلا تتنزّل فيه مختلف المشاريع الإنسانيّة والاجتماعيّة، مثل الحروب والمعاهدات والفتوحات والمؤسّسات والأسر المالكة... إلخ. إنّ الزّمن التّاريخيّ يكسب كلّ هذه المشاريع معنًى طبق رؤية إجماليّة وإنشاء نظريّ للعالم.

تمثّل التّاريخانيّة نتاجا لمسار تعقّليّ طويل من شأنه أن يعيد بناء تعدّديّة الأعمال الإنسانيّة طبقا لنظام إيتيقيّ - سياسيّ. وبناء على ذلك، يجب «القبض على الزّمن»وعقلنته وتقسيمه لمعرفته والتّحكّم فيه. وعندئذ، يكفّ عن أن يكون الهاوية الّتي تُحفَر أمامنا ودون علمنا، وعن أن يكون مسار فصل وإبعاد يحطّم مصيرنا. ينبغي أن نمنح الزّمنيّة دورا إنشائيّا

بصفتها لحظة «أنطولوجيّة» من حياتنا. وتمثّل هذه الزّمنيّة «موجوديّة»[140] الوجود الإنسانيّ، كما قال هيدغير Heidegger، ولكنّها وعي بالزّمن المعيش،أيضا، في بنيات المجتمع، لأنّها، كما قال غادامار[141] Gadamer، تمثّل «الطّفولة والشّباب والنّضج والشّيخوخة والموت الّذي يعيّن سياق كلّ حياة فرديّة. وينعكس هذا التّمفصل في مؤسّسات المجتمع وعاداته. وتمثّل تجربة الإنسان المكتسبة، مرورا بهذه المراحل المختلفة، شكلا أصيلا لتجربة الزّمن في ذاته. وترتبط هذه التّجربة [...] بتجربة التّاريخ الّتي هي، بالمعنى الخالص للكلمة، ليست سوى وعي بعصور زمانه الخاصّ، وبكيفيّة أعمق، هي الوعي بأنّ عصرا ما قد مضى، ونقطة توقّف في مجرى الزّمن المسترسل، وتحديد» مقطع من الزّمن «يجمع ما هو متزامن أو معاصر».

ويمثّل الزّمن التّاريخيّ، أيضًا، «تجريدًا» ونتيجة تدخّل العقل المنظّم الحسابيّ في المعيش. ألم يعرّف هيجل الزّمن (التّاريخيّ) بأنّه المفهوم في وجوده المباشر التّجريبيّ؟ إنّ التّاريخ يمثّل تفكيرًا في ماهية الكلّيّة التّاريخيّة والوجود الاجتماعيّ. وما تعبّر عنه الأفهمة هو الاستمراريّة المتجانسة الّتي أصبحت ممكنة بفضل«مُعاصرة الزّمن». وبعبارة أخرى، لا يمكن البحث في الزّمن على أنّه تطوّر أفقيّ خطّيّ لكلّيّة تاريخيّة فقط، وإنّما هو أيضًا تحاضر مختلف العناصر المؤلّفة لهذه الكلّيّة. ويمثّل الحاضر حتما نتيجة تطوّر زمن تاريخيّ مسترسل متجانس، ولكنّه يمثّل أيضًا شرط إمكان قراءة الماضي والمستقبل، وبالتّالي شرط إمكان هذا التّقدّم في الزّمن التّاريخيّ.

يمثّل كلّ تصوّر للزّمنيّة محاولة لحلّ هذا الالتباس في الزّمن باعتباره استمرارًا متجانسًا في تزامنيّة مُهَيْكِلَة. ومن المستحيل، فعلا، التّفكيرُ في هذه الاستمراريّة المتجانسة على أنّها جريان

الدّيمومّة جريانًا متجانسًا غير محدّد، وأنّها، في آن واحد، مجموع الزّمن المقطّع المتسلسل تاريخيّا، دون تنزيلها في هذا الزّمن الوحيد الحيّ الّذي هو الحاضر المطلق. إنّ اللّحظة اللاّمدركة غير القابلة لأن يؤبّدها فكري وذاكرتي، بل نستطيع القول إنّ الحاضر المعيش يمثّل توقّفا وعلامة أساسيّة لهذه الاستمراريّة المتجانسة.

وفضلًا عن ذلك، إذا كان الزّمن التّاريخيّ يُعَرَّفُ ويُؤَسَّسُ داخل بنية الكلّيّة الاجتماعيّة المركّبة، فمن غير الممكن تقديم مضمون مخصوص لهذا المفهوم إلّا باعتبار المعيش الفعليّ في هذه الكلّية الاجتماعيّة، وحضورها على أنّها أوّليّة. وبعبارة أخرى، إذا كان الحاضر المعيش، بالنّسبة إلى التّاريخ، نتيجة أو إنتاجا لمسار طويل، ولتدخّل العديد من المستويات والأسباب، فإنّه لا يبقى سوى أنّ يكون هذا الحاضر- النّاتج شكلًا مخبرًا يشكّل مفاهيمِي وأفكارِي، ويصفّي نظراتي وغلطاتي، ويوجّهني، إذن، في علاقتي بالماضي. وهكذا إذن، يكون الماضي أيضا نتيجة و«إنتاجا» يشكّلهما الحاضر الّذي يستدعي ذاتيّتي. وهكذا يتحقّق الانتقال من الزّمن الكرونولوجيّ إلى الزّمن التّاريخيّ، من خلال الوعي بذاتيّتي على أنّها عنصر منظِّم لكلّ شكل من أشكال الزّمنيّة.

ولهذا، يبدو لنا أنّ ظهور الإسلام يشكّل العنصر الأساسيّ في الانتقال من الزّمن المعيش، بصفته دهرا، إلى الزّمنيّة المنظّمة تاريخيّا ومنطقيّا (الزّمان). ويكون الإسلام، قبل كلّ شيء، إيديولوجيا التزام تقوم دعوتها على«الاقتحام المتواصل لما هو بدئيّ، وللزّمنيّ في التّاريخ»[142]. ويتمثّل مشروعه في تنظيم حياة العرب المشتّتة من خلال خلق مَثَلٍ اجتماعيّ أعلى ينبغي إتّباعه من جهة، وهو، من جهة أخرى، إكمال لإنسانيّة الإنسان داخل «كوسموس» موحّد.

لا يتصوّر الإسلام نزول آدم إلى الأرض عقابا فقط، ولا يرمز أيضا إلى تقهقر أخلاقيّ، بل يتصوّره إكمالا لإنسانيّة الإنسان أيضا، وتحوّلَ إنسانٍ خاضع لانفعالاته إنسانا عاقلا. وقد وصف محمّد إقبال[143] هذا التّحوّل بأنّه يقظة حلم عابر، وشكل من الوعي بأنّ الإنسان «كائن في العالم» ويمتلك وجوده الخاصّ. يمثّل نزول الإنسان إلى الأرض، إذن، أوّل علامة على تاريخانيّته بصفته كائنًا حرّا مسؤولا باستطاعته أن يصل به الأمر إلى حدّ الكفر بالله. ولا يتحمّل الإنسان في الإسلام، بهذا المعنى، خطيئةَ آدم، لكنّه يتحمّل آثار خطئه الّذي ارتكبه وحده في حياته اليوميّة. غير أنّ الموجود في العالم محدود في وجوده، كما أشارت إليه الآية: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[144]. ويرسم هذا التّناهي الأنطولوجيّ الزّمنيّ[145] مسار وجود الإنسان. لقد أُهمِل الإنسان في هذا العالم، وينبغي عليه أن يفرض بنفسه كرامته وحرّيّته من خلال الوعي بتناهيه الخاصّ. ولقد حُكِم على الإنسان بالموت، وبالتالي، بالعمل على تنظيم زمنيّته باعتبارها السّبيل الّتي لا مفرّ منها نحو الموت. ويستبطن الإسلام هذه الزّمنيّة فيشكّلها من الخلق إلى نجاة الإنسان. وهكذا يتوجّه وجود الإنسان نحو مثل أعلى أساسيّ هو النّجاة.

لا تمكن معالجة هذا الإهمال إلاّ بواسطة الوعي القويّ بتناهي الإنسان ونجاته في الآن نفسه. فالإسلام هو الدّين الّذي يريد أن يقول: «هكذا يصبح حضور الله المجسّم في مختلف مجالات الوعي كشوفا»[146]. ويلبس الدّينُ، بحسب هيجل[147]، ثلاثةَ أشكال هي الإحساس والحدس والتّمثيل. ويوجد فوق الشّكل الثّالث التّفكير الفلسفيّ التّأمّلي[148]. وتشترك الفلسفة والدّين في إنقاذ الإنسان بالاعتماد على معيشه. فالفلسفة تمثّل تنظيما لوقته، وتفكيرا منهجيّا في حياته، ووعيا بإمكانيّاته وتناهيه. إنّها تشكيل لانتظام حرّيّته ذاتيّا،

وتقنية لسيطرة العقل على الانفعالات، بينما يُخضع الدّينُ انفعالاتِه لانفعال أعلى، وفيما يحمله ثقافيّا، يقوم بتجديل هذا التّناهي، ويفتح للإنسان باب الأزليّة. فزمن الآخرة هو الأمل الّذي يمنح الإنسان الإحساس بكونه ليس مجرّد كائن ميّت.

يمنح الإسلامُ الإنسانَ بعدين أساسيين هما وحدة وجوده داخل كون موحّد يكون فيه الله الوحدة المطلقة الّتي لا تقبل أيّ تنازل، وتأكيد إنسانيّته تأكيدًا يتخطّى الدّيانات والشّعوب. فهل ينبغي التّذكير بأنّ رسالةَ القرآن كونيةٌ موجّهةٌ إلى كلّ الشّعوب؟ «فإذا تمّ استبعاد اليهوديّة، فذلك لأنّها ممتنعة على الكونيّة، وإذا أزيحت المسيحيّة، فذلك لأنّها انغلقت على الرّوحانيّة والباطنيّ»[149]. تكمن صورة الإسلام، إذن، في تنظيم الزّمان والمكان تنظيما عقلانيّا يتبع نموذج وحدانيّة الله، وكونيّة رسالته.

ومع ظهور الإسلام الّذي تمثّل مشروعه الأوّليّ في تنظيم حياة العرب المشتّتة وإثبات إنسانيّة الإنسان، تشكّلت الزّمنيّة حول نواة أساسيّة هي إكمال النّبوّة، ونهاية الكلام الإلهيّ، وكمال جميع أشكال الدّين المنزّلة. فَعُدَّ محمّد خاتم الأنبياء.

ما الّذي يحسم فهم هذه النّواة الأساسيّة؟ إنّها رؤية محدّدة للماضي قبل كلّ شيء، تكوِّنها سلسلةٌ من الأحداث العقديّة في أعمال مختلف الأنبياء الّذين بعثهم الله، حيث تعبّر المسافة عن مسار متدهور نحو نسيان الله. وبعبارة أخرى، لا يعتبر الإسلام دينا جديدا جاء ليُضَاف إلى قائمة الأديان المنزّلة، وإنّما يعتبر تصحيحا وتذكيرا بالنّظام الإلهيّ وتحسينا لعلاقة الإنسان بالألوهيّة. يمثّل الإسلام، إذن، استعادة إيمانٍ قديمٍ هو إسلام إبراهيم الّذي أفسده الجهل، واستعادة الرّسائل الإلهيّة الّتي حرّفها التّاريخ الإنسانيّ، أيضا.

يعتبر إبراهيم في الإسلام التّمثيلَ الحقيقيّ لبداية التّاريخ. ويضمن هذا التّمثيل تحكّما مثاليّا في مصير النّاس

ومجتمعاتهم. هكذا، يمكّن سياق «مماهاة» الإسلامِ النّاشئ إسلامَ إبراهيم، من بيان أنّه يمثّل الدّين الحسن بما أنّه إكمال لكلّ تديّن، وأنّ التّاريخ الإنسانيّ هو تاريخ نسيان متواصل للرّسالة الإلهيّة، وهو نسيان يقتضي تذكيرا بالنّظام، ويشرّع العلاقة الّتي ينبغي على الإنسان أن يقيمها بين الـهُنَا-الآن، والماضي، كما في الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾[150]. وهكذا ترسّخ الإسلام في شبه الجزيرة العربيّة، هذا الفضاء المفتوح حيث تُمْكِنُ إقامةُ علاقة مباشرة بين الإنسان والأزل (دون أوثان) تخترق التّاريخ الّذي يؤسّسه، بما أنّه لا يتوقّف عن توضيح العالم، وإقرار السّبيل الّتي يجب على الإنسان إتّباعها من أجل نجاته وإنقاذ الإنسانيّة من التّمزّق والجهل. لكن من الضّروريّ التّذكير بأنّ «هذا التّاريخ التّكراريّ لا يؤرّخ الأزليةَ بتاتا. فهو لا يوفِّق بين عبارتَيْ الأزليّة والزّمان المتناقضتين»[151].

وكتب أنور الجنديّ قائلا فيما معناه «كانت كلّ الرّسالات والدّعوات الإصلاحيّة (قبل الإسلام) [...] متعاقبة جزئيّة ظرفيّة. لقد كانت مرتبطة بسياق تطوّر الإنسانيّة الطّويل [...] وبما أنّ الإنسانيّة لم تبلغ النّضج، فإنّ هذه الرّسالات تعدّدت. ففي كلّ مرّة تتجمّد الرّسالة بطول المدّة، وتحيد بسبب ذلك عن مقصدها، فتأتي رسالة أخرى تصحّح المفاهيم وتعيدها إلى سبيلها الأصليّ، ألا وهو الدّعوة إلى وحدانيّة الله (التّوحيد)، والإيمان بالله الواحد، ووضع الإنسان في مركز الأرض باعتباره سيّد الكون تحت ظلّ الله»[152].

فهل أدخل القرآن معنى «التّطوّر» في ماضي الإنسانيّة حيث كان دور الأحداث العقديّة (تعاقب الرّسل) السّعي إلى منجاة الإنسان بتبديد نسيان التّديّن؟ فالرّسل، بتعاقبهم الواحد بعد الآخر إلى آخر رسول يأتي مكمّلا عمل من سبقه مصحّحا

له، «يشكّلون للبشريّة، على صعيد التّقدّم الرّوحانيّ، سلسلة متواصلة»، كما يقول ذلك مفكّرو الإسلام.

يُعاش الوحي على أنّه «تأسيس للزّمان والتّاريخ»[153]، غير أنّه يمثّل بالأساس «أبدا أو أزليّة» تضمّ الماضي والحاضر والمستقبل بما أنّها تمثّل لحظة الخلق، ولا تتوقّف عن التّكرّر عبر الأحداث العقديّة في سلسلة الرّسل. ولا تعني نهاية النّبوّة بتاتا انحسار الوحي في الماضي، بل تبقى دائما قائمة، ليس على أنّها «نموذج إجرائيّ معياريّ»، وأنّها «شفرة فعل» فقط، بل على أنّها أيضا علامة حضور الله وأزليّته. لقد حلّت الشّيعة الإسماعيليّة المشكل ببيان أنّ جزءا من «الوحي» نقله الرّسول إلى وصيّ له «نقله بدوره إلى خلفه، أي الأئمّة الّذين هم المؤتمنون على الشّريعة الإسلاميّة، وهم وحدهم من يقدّم التّفسير»[154].

ويرى علي شريعتي (بداية القرن العشرين) وهو أحد أشهر منظّري الثّورة الإسلاميّة الإيرانيّة، وإيديولوجيّ الشّيعة الاثنَيْ عَشَريّة، أنّ الوحي النّبويّ، إذا كان قد تمّ بختم النّبوّة، فإنّ «ختم التّاريخ» لا يمكن أن يُغلَق لهذا السّبب.[155] ولاحظ درويش شيخان[156] في هذا الصّدد أنّ الانقلابات الّتي أحدثها الرّسل يجب أن تتواصل. فحتّى بعد ختم النّبوّة، يأخذ الأئمّة على عاتقهم مواصلة تأمين المهمّة إلى حين احتجاب الإمام الأعظم الثّاني عشر، بل وعلى الإنسان أن يواصل مهمّة «النّبوّة» إلى حين قدوم الثّورة العالميّة الّتي تسجّل قلب النّظام الكنعانيّ وإرساء العدل.

يوجد وقت الاحتجاب «بين الأزمان»، إذا استعدنا عبارة هنري كوربان[157]، وهو زمن يهيمن عليه بُعْدُ الإمامِ الثّاني عشر الأخرويُّ، ويسمّى هذا الإمام أيضا «صاحب الزّمان».

يتعلّق الأمر بعالم خفيّ تخيّليّ، هو عالم الرّوح، لا نفاذ إليه

إلاّ «بالكشف»[158]، والتّسامي والاختراق خارج الزّمن التّاريخيّ. وهنا، يقوم توتّر بين الزّمن الأخرويّ الّذي ينزع نحو الأبديّة والزّمن التّاريخيّ الّذي يريد أن يحلّ «لتحقيق الثّورة الشّيعيّة العالميّة وإرساء العدل» على حدّ قول عليّ شريعتي.

إذا كان الإسلام السّنّي لا يعتقد في إمكانيّة حصول حدث أخرويّ جديد من شأنه أن يغيّر العالم، وبما أنّ النّبيّ محمّدا قد ختم النّبوّة، فإنّ الشّيعة يتركون العلاقة مفتوحة، إذن، بين الزّمان التّاريخيّ والزّمان الأخرويّ، ما دام هناك حدث منتظر بعد «ختم النّبوّة»، ألا وهو مجيء الإمام الثاني عشر المحتجب في الوقت الحاضر. ألا يوجد هنا انفتاح على المستقبل؟ يتضمّن هذا التّصور الشّيعيّ، على كلّ حال، إدراكا خاصّا للزّمنيّة وتقسيما خاصّا للتّاريخ إذ «يعقب زمن مهمّة الرّسل زمن المسار الرّوحانيّ. وحتّى هنا، فإنّ التّنبّؤيّة الشّيعيّة تتقاطع مع طموحات الحركة الجوآشيميّة JOACHIMITE في الغرب، وتبشيرها بسيادة الرّوح»[159].

والحقيقة أنّه داخل التّوتّر القائم بين الزّمن التّاريخيّ الشّيعيّ (أو أدلجة التّقاليد، بحسب عليّ شريعتي)، والزّمن الأخرويّ (زمن ما بعد التّاريخ، بحسب هنري كوربان)، يتجلّى تصوّران اثنان للزّمنيّة، هما التّصوّر «التّطوّريّ» المسترسل، والتّصوّر الدّوريّ الدّائريّ.

لقد قدّم الإسلام عن الإنسان، إذن، بعدا تاريخويّا **Historiale** بما أنّه سجّل معنًى داخل الزّمن المعيش. لقد كانت أعمال الشّعراء الجاهليّين، على غرار أعمال امرئ القيس وطرفة بن العبد، وأعمال الشّعراء الهامشيّين أيضًا، مثل الصّعاليك، تمثّل بالتّأكيد منجم معلومات عن الزّمن المعيش مثل «الدّهر»، غير أنّها لا تدلّ أبدًا، وبصفة عامّة، على شعور بزمن نسقيّ منتظم منظّم، في ما يتعلّق بمصادر العالم والإنسان وتطوّرهما. ذلك أنّ كلّ تصوّر منتظم للزمان يرتبط ضرورة بنظام

أخلاقيّ. فالزّمانيّات Hörai المقدّسة الثّلاث لدى الإغريق القدامى (السّاعات والفصول) هي بالفعل النّظام Eunomia، والعدل Diké، والسّلام Eiréné، أي أنّ النّظام الزّمنيّ والنّظام الأخلاقيّ لا يمكنهما إلاّ أن يتوافقا. وعندما أدخل الإسلام فكرة التّوحيد إلى العبادات والعادات الشّعبيّة أو المدنيّة العربيّة، فإنّه نظّم الزّمان ضمن حدّين هما الخَلْقُ والبعث، ووصل الزّمنيّة بالتّاريخانيّة في نظام عضويّ. فلا ينبغي البحث في الإسلام، إذن، عن تصوّر فلسفيّ للزّمان المجرّد. لقد كان الزّمن يُعاش أساسا ضمن نظام إيتيقيّ - كونيّ تحت واقع الأحداث العقديّة الّتي تسيّر العالم والحياة الإنسانيّة. فالزّمان التّاريخيّ هنا «مثل جسر متصدّع يفصل الزّمان الكونيّ عن الزّمان النّفسيّ»، كما ورد في الصّورة البليغة الّتي قدّمها بول ريكور[160].

والحقيقة أنّ فكرة الخلق الّتي يصعب حصرها، بما أنّ «التّجربة الّتي لدينا هي تجربة عن الوجود المخلوق وليس عن سياق الخالق»[161]، تفترض بداية المكان والزّمان الماقبليّين الاثنين لنشاط الخلق. وقد انطلق الإسلام بربط الجوهريّ بالأزليّ ربطا كلّيّا يتجلّى في الزّمنيّة ويبرز فيها. ومن جديد، أدخل هذا الرّبطُ، بالضّرورة، صلةً محدّدة موجِّهة للتّاريخ وللحياة الاجتماعيّة. غير أنّ الإسلام غزا المكان أيضًا، وجعل منه موقعَ تحقّق هذه الرّابطة المزدوجة الّتي، في نهاية المطاف، تؤسّس السّلطة، أي سلطة الأزليّ الّتي تتجلّى في سلطة الزّمانيّ. ليس للموجود سوى أصل واحد هو إرادة الله، وليس له سوى نهاية واحدة هي الفناء والموت. ومعرفة «وجوب الموت» هي أيضًا الوعي بالاتّجاهيّة الّتي تجعل الإنسان «موجودا - كي- يموت». غير أنّ الموت لا يُدْرَكُ في الإسلام سقوطًا في العدم. فتصوّر العدم يمثّل شكلا من التّفكير لا يعطي للزّمنيّة قيمة إيتيقيّة دينيّة، بما أنّه ينكر الدّيمومة والأزليّة والغيب، وهو علاوة على

ذلك، في قمّة العبثيّة، بحسب برغسون[162].

يمكن للإسلام أيضًا، أن يترجم، بقضائه على فكرة العدم وإثباته لخلود الرّوح[163]، تصوّرَ الزّمنيّة «الخطّيّة» الّتي لها حدّان: قِدَمُ الله، وأزليّةُ حياة الآخرة. وتحثُّ هذه الاتّجاهيّة الواقعة الزّمانَ الّذي يرسم معنى الخلق ومختلف الأحداث العقديّة في الوحي والبعث رسما «إيتيقيّا - كونيّا»، ويسجّل الزّمنيّة في التّاريخويّة historialité ، ويجعل الخطاب القرآنيّ التّاريخيّ، في نهاية المطاف، خطابا ممكنا.

ماذا، في هذه الحالة، عن الزّمان المذكور في القرآن؟ وهل يوجد قصص تاريخيّ في الكتاب الإسلاميّ المقدّس؟

الحقيقة أنّ التّاريخ المذكور في القرآن يمثّل ضربًا من المختبر حيث تنشأ قواعد السّلوك الإنسانيّ. لا ترسم قصص الماضي الإنسانيّ القديمة عن الأحداث العقديّة معنى التّاريخانيّة فحسب، وذلك ببيان أنّ السّلام الإنسانيّ متوقّف على سلوكه الطّريق المستقيم، ولكن تقدّم أيضا للإنسان العربيّ الوعيَ بهويّته وزمنيّته وتاريخانيّته. وهكذا يضع القصص حدّا لتشرّد الإنسان العربيّ في الجاهليّة ويعيد تنظيم إدراكه للكون، ونجد إشارة إلى ذلك في الآية: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[164].

وقد خرّج أركون[165] هذه الآية القرآنيّة تخريجًا دقيقًا، فوضع خمسة مفاهيم إجرائيّة تخصّص «الكيفيّة الّتي تحيل من خلالها هذه الآية إلى استعمال التّاريخ استعمالًا أسطوريّا، واستعمال الأسطورة استعمالا تاريخيّا». وهذه المفاهيم القرآنيّة هي: «القصص النّبويّ»، و«القلب»، و«الحق»، و«الوعظ»، و«المؤمنون». لننطلق من أنّه إذا كان القرآن والتّاريخانيّة يكوّنان، بالنّسبة إلى الفكر الإسلاميّ، «نقطة انطلاق ضروريّة

لغزو العلوميّة غزوًا منهجيّا»[166]، فإنّه يُستخلَص، بمقتضى ما توضّحه قراءة هذه الآية، أنّ التّاريخ الإسلاميّ يبيّن «إلى أيّ حدّ يوظّف القرآن، فعليّا، على أنّه قوّة تاريخاويّة historiale، وقرار إفنيكيّ استباقيّ لقدرٍ ما، حول تاريخانيّة الحقيقة الإنسانيّة[167]». تبيّن هذه القراءة «الهيدغيريّة»[168] للكتابة التّاريخانيّة في القرآن، فعلا، أهمّيّة «الزّمن المحكيّ» «للقصص والأنبياء»، ولإيديولجيا الحقّ في الفكر التّاريخانيّ الّذي يكون افتتاحيّا في العمل القرآنيّ، بما أنّه يتيح إعادة تنظيم الماضي، والتّحكّم في الحاضر والفتوحات في مستقبل الأمّة الإسلاميّة بعد بناء سلطة الدّولة الإسلاميّة.

إنّ الزّمان التّاريخيّ، أي ماضي الأمّة وحاضرها ومستقبلها، متجذّر في الرّسالة النّبويّة الّتي لا تدعو إنسان ذينك المكان الزّمان فقط، وإنّما تستحضر الماضي المنسيّ، أيضًا، وسلسلة الأحداث العقديّة الّتي يكفي مجرّد التّذكير بها حتّى تكون درسا ضروريّا يرسم السّبيل الّتي ينبغي إتّباعها، و«النّماذج السّلوكيّة» لتوجيه البراكسيس الإنسانيّ إلى الطّريق القويمة. لقد لاحظ بول شارني Paul Charnay حول هذا الزّمان التّاريخيّ أنّه: «منذ خلق الإنسان، يقع تحليل السّياق التّاريخيّ ضمن حركة تقهقر ناتجة عن نسيان التّوصيّات الإلهيّة نسيانا متدرّجا. وقد ظهر أنبياء عظام (منهم إبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمّد، وفي نهاية الأزمان، بعدَهم سيادة المهديّ) لمكافحة هذا التّقهقر، إعادة الطّاقة الرّوحانيّة إلى الإنسان، وأتاح كلّ نبيّ منهم إعادة ترسيخ الإيمان الأوّليّ وصياغة القانون، غير أنّهما سقطا بعد ذلك في النّسيان واللاّمبالاة»[169].

هكذا، يوجد، خلف نظريّة مراحل النّبوّة، هذا الزّمن المتواتر بين التّقهقر وظهور حدث عقديّ (رسالة إلهيّة). ويوجد، تحتيّا، زمان اتّجاهيّ، «وتدفّق ذو سرعةمتنوّعة، لكنّها مستمرّة»[170]

تفتح المجال للرّوح التّاريخي الّذي ينظّم الأحداث والأعمال الإنسانيّة. ويعمل القصص التّاريخيّ القرآنيّ على إعادة رسم الزّمن النّفسيّ على أنّه قدَر مشترك في الزّمن الكونيّ، ويجعل من نفسه مخبر دراسة ومراجعة للقيم وقوانين السّلوك الإنسانيّ. وقد كتب عماد الدّين خليل مشيرا إلى ذلك فيما معناه أن القرآن لا يقدّم قصصه وملاحظاته كي [...] يُرضيَ حاجة المؤمنين لمعرفة القصص والأشكال والملاحظات، ولا أيضا لتوجّه أكاديميّ، حيث نسعى إلى متابعة ما جرى حقيقة بدقّة [...]؛ يقدّم القرآن معطياته التّاريخيّة لتوجيه الإنسان نحو الأهداف الّتي رسمها الإسلام، وإبعاده عن الانحرافات الّتي قضت على العشرات بل المئات من الدّول والمجتمعات والشّعوب[171].

ويجسّم القصص التّاريخيّ القرآنيّ المعاصرة والحضور المطلق لله بصفته سند سلسلة الذّاكرات الفرديّة والجماعيّة، أيضًا. فلا يفسّر الفعل الإلهيّ التّاريخيّ المباشر في الحدثِ «المعجزةِ»[172] الخلقَ بصفته ظاهرة خاصّة بالإلوهية المطلقة[173]، ولكنّه يعبّر أيضًا، وعلى وجه الخصوص، عن تجلّي الإرادة الإلهيّة في مجرى التّاريخ. هناك العديد من الآيات القرآنيّة تتعلّق بنشأة الإسلام وتاريخ الشّعوب القديمة[174] تؤكّد أنّ الزّمن التّاريخيّ ليس مجالا إنسانيّا فحسب. فعندما نتساءل: كيف ربح المسلمون معركة بدر؟ (نجد الإجابة في هذه الآيات: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (123) إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ (124) بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (125)﴾[175]. لا تُصنع الماضويّة، إذن، من خلال أثر متروك مستمرّ فحسب، وإنّما تصنع أيضًا من خلال حضور العمل الإلهيّ المباشر في الزّمانيّة حضورا متواصلا. فالحضور

الإلهيّ لا يوقف الزّمن، ولا يعبّر فقط عن اللّحظة الأزليّة. إنّه رسم الأزليّ داخل الزّمانيّة، ودعامة للزّمان التّاريخيّ، هذا «التّدفّق السّريع» المتنوّع، بيد أنّه المستمرّ كذلك.

لأجل ذلك، بدت لنا أطروحة غارديي Gardet حول الزّمن التّاريخيّ عند العرب خاطئة. «يمكننا القول[176] إنّه ضمن الخطوط اليهوديّة - المسيحيّة، يوقف النّبيّ الزّمن لصالح مستقبل يكون في الآن نفسه حاضرا منتظرا؛ بينما، في الإسلام، يوقف النّبيّ الزّمن برجوع ثابت إلى اللّحظة الأولى الّتي هي لحظة عهد ما قبل- الأزل، وعهد إبراهيم الّذي حطّم الأصنام، وعهد محمّد المهاجر إلى المدينة، وهي أيضا اللّحظة نفسها الّتي يكون فيها الحساب وقيام السّاعة. والنّبيّ اليهوديّ، الّذي هو شاهد الله، شاهد أيضا على تقدّم التّاريخ البشريّ، بينما يكون حضور نبيّ الإسلام بمثابة شهادة على لحظة الأزل الوحيدة (الوقت)، حيث يزول مصير الإنسان أمام الحضور الإلهيّ». وهكذا، فإنّ الوحي الإسلاميّ، الّذي ليس له، من وجهة نظر غارديي، تعبير حرّ يتحقّق وفق أسلوب خاصّ به، وبكلماته الخاصّة، إنّه يتحقّق من خلال العبارة الإلهيّة، فيؤدّي إلى إلغاء كلّ زمانيّة وتاريخانيّة. وذوبان الرّوحانيّ والزّمانيّ، بحسب غارديي، ليس علامة على تجذّر «المواطن» المسلم في التّاريخ، بل على العكس تماما، إنّه يُفَسَّر من خلال تجزئة التّاريخ إلى «لحظات دقيقة، فيظهر لأمر الإلهيّ ظهورا خالصا»على هيئة إدراك الزّمن «كواكبَ ودربَ تبّانةٍ من اللّحظات» بحسب عبارة ماسّينيون Massignon المشهورة[177].

تعتبر هذه الأطروحة معروفة لدى المستشرقين الّذين يصرّون على التّأكيد أنّه «لا يوجد في التّصوّرات الفلسفيّة والعلميّة العربيّة أيّ انتقاليّة عبر الزّمن»[178]. فيصبح الزّمن انفصالا خالصا، وتصبح التّاريخانيّة أمرًا غريبًا على «العقليّة السّاميّة»، بما أنّ «اكتشاف الزّمن التّاريخيّ، حتّى في أوروبا، يعدّ أمرًا

حديثًا نسبيًّا»[179].

يبدو من الواضح أنّ انفصال الزّمن يمكن أن يكون نافذة إلى مفهوم الخلق الّذي ينتج عن إرسال كونٍ دائمٍ إرسالًا متعاقبًا صادرٍ عن الإرادة الإلهيّة المؤثّرة مباشرة في الأمور الإنسانيّة. ويظهر هذا الانفصال، بوضوح أيضا، في «المسلك» الرّوحانيّ نحو الإلوهيّة، وهو مسلك يقضي على مفهوم الدّيمومة، ويظهر أيضًا في مجال مختلف تمامًا هو مجال مكان المساجد والقصور المعماريّ. «فتقسيم المكان إلى عناصر منفصلة، لكنّها متماهية، وإلى سلاسل منظّمة، يعطي الملاحظ المتحرّك أو الثّابت شارد النّظر، الانطباع بأنّه يوجد داخل العنصر نفسه [...]، وعلى غرار ما يتحقّق في الذّكر من التّكرار اللامنقطع لاسم الله تكرارا يفضي إلى تأمّل إيقاع المكان الإسلاميّ تأمّلا ينزع نحو القضاء على الإحساس بالدّيمومة بإلغاء التّناقضات بين العناصر المختلفة، وإلى إظهار الرّؤية، أو على الأقلّ، الإحساس بالألوهيّة»[180].

ويظهر الانفصال في الزّمن النّحويّ، أيضًا. وبالفعل، فاللّغة العربيّة تمتلك شكلين زمنيّين رئيسين هما الماضي والمضارع، أي المستقبل القريب أو الحاضر. لقد استنتج الغنّوشيّ، بعد الزجّاجيّ[181] (القرن العاشر ميلاديّ)، من خلال تحليل الأزمنة النّحويّة تحليلًا دقيقًا، التّداخل بينها[182]، بل استواءَها، وطابعَها التّلفيقيّ[183]. لكنّ هذا لا يعني بتاتًا أنّ الانفصال هو العنصر الجوهريّ في الزّمان الإسلاميّ.

إنّ وجود أنواع متعدّدة من الزّمنيّة في الثّقافة الإسلاميّة المتراكبة المتكاملة لا يناقض، في نهاية التّحليل، فكرة الزّمن المنطقيّ المتّصل الّذي يمثّل، بصفة عامّة، أسّ الفكر الإسلاميّ. وقد أشار باشلار إلى أنّ «الفكر العقلانيّ يتبلور في زمنٍ كلّ غير معيش يرفض الحيويّ، وأنّ الحياة، تبعا لذلك، تجري وتعيد

ضروراتها. وهذا دون شكّ قدر جسمانيّ. غير أنّ ذلك لا يقطع إمكانيّة الانسحاب من الزّمن النّفسيّ من أجل التّنسيق بين الأفكار داخل نظام زمنيّة جديدة»[184]. وبالنّتيجة، هل نحن مضطرّون إذن، للتّأكيد على أنّ موقف بعض المستشرقين المعترضين على زمنيّة تعدّديّة يدعمها تصوّر «اتّجاهيّ» للزّمن، يبقى، رغم كلّ شيء، وصفيًا، حتّى لا نقول إيديولوجيًا؟

لقد أدّى تطوّر العلم «العربيّ»[185] إلى نشأة تفكير أكثر انتظاما عن الزّمن. فقد تمّت عقلنة دلالة الوقت وقياسه في الأبحاث العلميّة الّتي خلّصت الزّمن من دلالته العاديّة اليوميّة كي تضفيَ عليه قيمة عقليّة أو شرعيّة. لقد أصبح الزّمن، باعتباره مفهوما، مبرّرا وفق شرعيّة وسببيّة تجريبيّة مرصودة بصفة مستقلّة في كلّ معيش[186].

عندما ضبط البيروني تقويم الوقت في كتاب الأخبار الباقية عن الأيّام الخالية المعروف على أنّه مدوّنة الشّعوب القديمة (المكتوب سنة 1000م)[187] بتأسيسه على دراسات فلسفيّة وفلكيّة، وبمقارنة مختلف التّقويمات في مختلف الحضارات، فإنّه لم يُحِط فقط بمفهوم الوقت علميًا، بل فتح مجالَ توظيفِ التّاريخِ العلميَّ أيضًا. من الآن فصاعدا، سيلعب التّاريخ دورا حاسما، ذلك أنّ التّاريخ، مع البيرونيّ، لا يمكن اعتباره «خبرا» فقط، بل هو تحقيق ومعرفة، وملاحظة وتفكير وتجربة أيضًا. لقد حاول البيرونيّ، استنادا إلى إضاءات العلوم اللإغريقيّة والهنديّة، أن يؤسّس ضربا من المقاربة العلميّة لقيس الزّمن، ولضبط تعيين الأحداث، والأعياد الدّينيّة، وبداية الأشهر القمريّة، تعيينًا تاريخيّا علميًا، وذلك بإنشاء جداول مطابقة بين مختلف النّظم التّقويميّة، وبإظهار مختلف التّصوّرات المقدّمة عن الزّمن. وهكذا، فإنّ «الوقت» لم يُدْرَس هنا بصفته جريانًا أو ديمومة. ولم يُعْرَفْ بصفته سلسلة خطّيّة تنتقل من الماضي الّذي نحفظه أو الحاضر المُدْرَك على أنّه فعل الكتابة، وإنّما يُدْرس، بالأحرى،

على أنّه عموديّة تتجلّى أمام نظر العالم. فليس التّاريخ، بالنّسبة إلى البيرونيّ، سلسلة أحداث مرتبطة زمنيّا (أو عقليّا)، ولا هي أيضًا، حصيلة أخبار دقيقة خاصّة بالأسرة المالكة؛ فالتّاريخ، هو قبل كلّ شيء، مخبر ملاحظات حيث تجتمع، بالطّبع، العلوم والفلسفات والأديان والمجتمعات والإديولوجيّات والسّياسات. وإذا كان التّاريخ تأسيسيّا؛ فذلك لأنّه ابتعد عن أن يكون مجرّد اشتغال بالمؤامرات، وأصبح، مع البيرونيّ، ميدانًا قابلًا للملاحظة الفلسفيّة.

لا تمكن معالجة مشكل الزّمن في الفكر الإسلاميّ إلاّ على نحو اختلافيّ. وينبغي استثمار عدّة استدلالات من مختلف معارف النّشاط العقليّ في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة. وإذا صحّ أنّ مفهوم «التقدّم» لم يكن في حدّ ذاته موضوع نظر وتفكير في أيّ مجال معرفيّ، فإنّ مسألة التّقدّم تكون قد طُرِحت حقّا وفعلًا وفق أشكال متعدّدة في مختلف الميادين. لقد طُرحت، بالنّسبة إلى العلماء مثلا، وفق «عنصرين تكوينيّين» لمفهوم التّقدّم، هما تراكم أخطاء الماضي، وسقوطها[188]. ونستطيع ضبط هذين العنصرين المكوّنين للتّقدّم ضمن رسالات علميّة عربيّة حيث يستعرض العالم المؤلّفات السّابقة، ويناقشها، ويرصد، قبل أن يتحوّل إلى إبداعه الخاصّ، ما فيها من نقاط إيجابيّة وأخطاء. ويبدو هذا واضحًا في رسالة الحسن بن الهيثم[189] عن البصريّات حيث كتب أنّ المختصّين القدامى في البصريات قاموا ببحوث دقيقة حول إدراك العين، وفكّروا فيه، ووجدوا في دراسته عناء كبيرًا. وهكذا، كانت آراؤهم وأفكارهم حول حقيقة البصريّات متنوّعة، وأحيانا متضاربة. وتواصلت الشّكوك بحيث لم يكن اليقين ممكنًا وكانت الحقائق ملتبسة والغايات متخفّية[190].

استنتج ابن الهيثم، بعد أن استعرض مختلف النّظريات والآراء حول البصريّات[191]، أنّه آثر، إزاء التّنوّع في الآراء،

«إعطاء أهمّيّة أكبر لهذه الدّلالة... وإعادة دراسة مبادئها ومسلّماتها. وأردفَ قائلا فيما معناه أنه بدأ باستقراء الأشياء الموجودة معتبرًا حالة العينين، ومبرزًا مميّزات الأشياء المخصوصة.. وقد ذهب البيرونيّ، كما رأينا، إلى أبعد من ذلك، بما أنّه أبرز أنّ عالمَ القدامى نمطٌ تقدّميّ متطوّرٌ، وأنّ» الزّمن غير محدود، والأجيال المتعاقبة لا تقطع سوى مراحل، وكلّ منها ينقل إلى الآخر تراثه الّذي طوّره[192]. وبالفعل، فإنّ نقده النّظام الفلكيّ الأرسطيّ، ورفضَه اعتبار أرسطو المعلّم الّذي لا يخطئ أبدًا، يقدّمان، بالتّأكيد، شهادة على أنّه كان يتصوّر الزّمن (الّذي هو موضوع بحث العلم) تراكميّا.

وفكرة التّقدّم حاضرة أيضًا في دلالتها عن «التّراكميّة وسقوط الأخطاء» في عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة[193]. وبالفعل، فإنّه من وجهة نظر التّاريخ المعاصر، لا يمكن أن يقتصر على كونه وثيقة في تاريخ الطّبّ. لقد أراد له مؤلّفه أن يكون، على وجه الخصوص، فهرسا للأطباء والمفكّرين والمؤلّفات، وأشار إلى ذلك بقوله: فيما معناه أنه فكّر أن يكتب في هذا الكتاب نوادر وأمثلة من مواقف الأطبّاء القدامى والمعاصرين الأكثر شهرة...[194]. ونعتقد أنّ الأطبّاء أنفسهم اهتمّوا بإنشاء تاريخ كلّ مرض عالجوه، وأوردوا أقوال القدامى وأفكارهم، وقارنوها بأفكار عصرهم وأخضعوها للنّقد المنهجيّ[195].

وبالنتيجة، لقد حاولنا أن نبيّن أنّ الزّمنيّة عند العرب متكثّرة، وأنّها مذبذبة بين الدّيمومة، والزّمن المعيش، والزّمن النّفسيّ الّذي هو عماد كلّ مستقبل وكلّ مخيال اجتماعيّ، وبين الزّمن الإرشاديّ المنقّى طبقا للبناء المنطقيّ أو العلميّ، أي الزّمن التّقويميّ، زمن النّظام. وما هو أساسيّ في هذا التّذبذب ليس رصد الاتّصاليّة أو الانفصاليّة في تصوّر إسلام للزّمن، وإنّما التّعرّف إلى العلاقة القويّة الّتي تعقدها الزّمنيّة مع التّاريخانيّة. فمن المؤكّد أنّ الزّمن التّاريخيّ «بمثابة جسر ملقًى فوق صدع

ليربط الزّمن الكونيّ بالزّمن المعيش»[196]، لكنّه أيضًا تنظيم للمعيش يشيّد للمجتمع حياة مركّبة. إنّ الزّمنيّة الفعليّة في مجتمع ما هي نمط عمله وتصرّفه بالنّظر إلى دلالة ماضيه ومستقبله، وكينونته - هنا، لكن من خلال حقيقته الفعليّة. فَوِفْقَ هذا المعنى، يحتاج تأسيس كلّ تجمّع إلى أن ينظّم مكانه وزمانه، وأن يؤسّس زمنيّته. ويمثّل التّاريخ، أو بالأحرى، تمثّل التّاريخانيّة نتاجا لهذا التّنظيم، ولهذا المسار المعقلن الّذي يعيد تكوين التّعدّد تبعا لنظام إيتيقيّ دينيّ سياسيّ.

لقد منح ظهور الإسلام الإنسانَ العربيَّ بعدًا تاريخانيّا. وتمثّل التّاريخانيّة الأرضيّة الّتي تحمل، في الآن نفسه، حاضر الإنسان العربيّ ومستقبله. وهذا يعني أنّ ظهور الإسلام أعاد تنظيم رؤية الإنسان العربيّ للعالم بطريقة جعلت من ماضيه حقبة جهل ينبغي تجاوزها، ومن حاضره فضاء صراع ومعاناة ومعارك من أجل مستقبل عدلٍ ووحدة وسِلم. وإذا أصبح إسلام النّبيّ والخلفاء الأربعة نموذجا معياريّا عمليّا بالنّسبة إلى الإنسان العربيّ الحاليّ، فذلك لأنّه استطاع، بالفعل، أن ينظّم حقبته التّاريخيّة تبعا للمتخيّل الاجتماعيّ. فالإسلام، إذن، كان مهتمّا بالزّمن القادم، وقد جعل المجتمع الإسلاميّ زمنيّته مذبذبة بين زمن «هوويّ» يعقلن المعيش، وزمن متخيّل يتمفصل في ما هو - قادم سياسيّا وأخرويّا. وحاولنا، في هذا المعنى، بيانَ أنّ الإسلام يترجم بواسطة هذا العمل السّياسيّ الثّقافيّ تاريخ الإنسان العربيّ ويكوّنه.

لقد ميّز كاسترياديس[197] Castoriadis بين بعدين مختلفين ضروريّين لنشأة الزّمن، هما: «الزّمن الّذي نشأ على أنّه هوويّ، هو الزّمن الإرشاديّ، أو الزّمن العلاميّ، أو زمن العلامات، والزّمن الّذي نشأ على أنّه تخيّليّ (تخيّليّ اجتماعيّا ومسموع)، هو زمن الدّلالة، أو الزّمن الدّالّ (التّمييز لا يعني بتاتًا الفصل بين الأشياء الّتي نميّز بعضها عن بعض)».

ثمّة علاقة تلازم متبادل أو «استتباع دائريّ» بين هذين البعدين من أبعاد الزّمنيّة الاجتماعيّة. «فالزّمن الهوويّ ليس زمنا إلاّ لأنّه يرجع إلى الزّمن التّخيّليّ الّذي يمنح دلالته للزّمن. ويصبح الزّمن التّخيّليّ غير قابل للتّعريف والإصلاح والإدراك، ولا يكون شيئا خارج الزّمن الهوويّ»[198]. لقد نشأ زمن العمل، بحسب كاستورياديس، على أنّه محتوى «خصوصيّات غير محدّد مسبقا، وعلى أنّه إمكانيّة ظهور لما هو غير منتظم، للحادث، وللحدث، ولمقاطعة التكرار»[199]. وبعبارة أخرى، من زاوية النّظر هذه: «لا يهمّ بتاتا تقديم الزّمن على أنّه دوريّ خطّي لامتناهٍ، أو على أنّه ملغّز، ووهم تمّ طرده نحو المتعالي.»[200]

والأساسيّ، بالنّسبة إلينا، هو أنّ الزّمن، في تمثيله التّعدّديّ، كما في منطقه الهوويّ، ودلالته التّخيّليّة، ونفيه، وغيريّته المتحوّلة، يبقى نداءً للفرد من أجل تسجيله في التّاريخ الاجتماعيّ. فلا يمكن للرّوح التّاريخية، إذن، أن تنشأ إلاّ إذا وُجدت الغيريّة المكانيّة، أو أطلقنا عليها الانتقال من المكان المصقول إلى المكان المخطّط، متبوعة بغيريّة الزّمن، أي الانتقال من ديمومة غير محدّدة إلى الزّمن المنشَأ - المنشِئ المعقلِن للمجتمع. لقد أتاح ظهور الإسلام للزّمنيّ والأبديّ، بجدليّة بالغة الدّقّة، التحوّلَ من المصقول إلى المخطّط على المستويَيْن المكانيّ والزّمانيّ، وأضحى يلعب الدّور الّذي ينبغي أن يلعبه اللّوغوس العربيّ. هكذا إذن، فإنّ التّاريخانيّة في حاجة دومًا إلى حدود ينشئها المجتمعُ في عمله (الإيديولوجيّ)، وفكره (العقل)، ومكانه، وزمانه. ويوجد، خارج هذه الحدود، رحيل المتخيَّلِ اللامنقطعِ. أليس التّصوّف، في نهاية المطاف، نفيًا للتّاريخ، ورغبة في الدّيمومة والخلود؟

1() Paul Veyne, *Comment on écrit*

l'histoire, op, cit, p103.

2() ينبغي التّذكير أنّ اليوم الّذي تقرّر فيه وضع نصّ يجعل القانون مبدأ تنظيميّا للمدينة في اليونان، استأثرت المعرفة نهائيّا بالسّلطة. فالقسمة بين من يعرف، وبالتّالي، من يحكم، وبين من لا يعرف، وبالتّالي، من يطيع، أصبحت حينئذ ضروريّة. فالفيلسوف الماسك بالسّلطة يفرض نفسه على أنّه أكفأ النّاس تسييرا للشّؤون العامّة وفقا للنّظام الطّبيعيّ في الكوسموس، وطبقا لما تلزم به المعقوليّة. إنّ المعرفة الّتي تحدّد الواجب، تنظّم المجتمع وفق الأفضل، وتحقّق الأمن في المدينة. وفعلا، يوجد العالِم لتقديم بنية سلطة مؤسّسة على المعرفة تتمفصل داخل الميثولوجيا (تاريخ-أسطورة)، وفي النّظام العقليّ (فلسفة-رياضيّات) وفي النّظام الكونيّ. غير أنّ العالِمَ يمكنه أن يعرّف المدينة عبر غائيّتها (أرسطو، الطبيعة، كتاب 1، 2- 1252 أ 24، 1253 أ 37). ألا ينبغي»العيش على نحو ما يكون جديرا بالإنسان أن يعيش عليه؟» إنّ اجتماعيّة الإنسان نتيجة لتعقّله وجوده «كحيوان يمتلك العقل». تمثّل المدينة نظاما مؤسّسا لا على فظاعة الصّراعات والعنف، أو على تعليمات الآلهة، وإنّما على اللّوغوس، وهو الخطاب العلميّ التّنظيميّ الّذي يسمح للإنسان باستيفاء ماهيّته. وتشتغل المعرفة هنا على أنّها شرط إمكان السّلطة. لكن، ألا تكون هذه المعرفة من شأن الخطاب؟ في هذه الحالة، يتّخذ الخطاب تصوّر السّفسطائيّ الّذي يردّ القوانين إلى مجرّد مواضعات اجتماعيّة، ممّا يقوده إلى أن ينكر كلّ علم سياسيّ ثابت نهائيّ، ويكون هذا التصوّر صحيحا، وبمقتضى ذلك، ينبغي امتلاك السّلطة (سلطة الكلمة) من أجل المعرفة. ويمثّل كاليكلاس نموذج الإيديولوجيّ الّذي ركّز كليانيّة اللاّمعرفة، في حين تمثّل الأفلاطونيّة كليانيّة المعرفة.

3() Sinaceur, «L'idéologie de l'Islam», op, cit, p 259.

4() تتعارض دار الإسلام مع دار الحرب، بمعنى مجموع البلدان غير المؤمنة الّتي ينبغي غزوها من أجل نشر شريعة الإسلام. جارديي، المدينة الإسلاميّة، الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة، 1976، ص 27.

5() يمكن أن نذكر على سبيل المثال معلقة طرفة بن العبد (543م- 569م) الّتي خصّص فيها 38 بيتًا من مجموع 103 أبيات لوصف ناقته. ألا يفيد هذا التّشبّث وهذه الكثافة الّتي يكتسيها مجاز النّاقة بحث طرفة عن الهروب والصّعلكة والحركيّة الدّائمة الّتي تقود إلى «لعبة قاتلة في الصّحراء»؟ يواجه الشّاعر الصّعلوك الرّاحل على ناقته في خلاء الصّحراء وبيدائها بالضرورة القلق اللاّمحدود وشعور الاضطهاد وطيف الموت.

«ستبدي لك الأيامُ ما كُنت جاهلاً	وَيَأتيكَ بالأخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزوِّدِ
ويأتيك بالأخبار من لم تبعه	بتاتاً ولم تضرب له وقت موعدِ»

(من معلّقة طرفة بن العبد)

دائها بالضرورة القلق اللاّمحدود وشعور الاضطهاد وطيف الموت. ما يعبّر عمّا يجيش به الشّاعر هو وصف الناقة حيث تتجلى المجازات الأكثر إثارة «للدهشة» والأكثر «قلقا»، وقد قال طرفة:

«وإني لأمضي الهم عند احتضاره	بعوجاء مرقالٍ تروح وتغتدي
أمونٍ كألواح الإران نسأتها	على لاحبٍ كأنه ظهر برجد
جماليةٌ وجناء تردي كأنها	سفنجةٌ تبري لأزعر أربد

تبـاري عتاقـاً ناجيـاتٍ وأتبعـت وظيفًـا وظيفًـا فـوق مـورٍ معبـد»

6() الحسناويّ، الإسلام، الغزو، السّلطة، ذكر سابقا، ص 315.

7() ابن خلدون، المرجع المذكور، ج ا، ص 243.

8() ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 243.

9() R. Debray. *Le scribe,* Grasset, Paris, 1980, p: 23.

10() ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 243.

11() ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 244.

12() ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 246.

13() H. Lammens. *Le berceau de l'Islam,* 1. P: 291.

14() J. Berque. *Les dix grandes odes de l'anté-Islam.* op.vit, p 39.

15() Fr. Châtelet. *Histoire des idéologies;* op, cit, p 27.

16() أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1969، ص 35.

17() Ch. Baudelaire. *L'art romantique,* éd. Julliard, 1964; p125.

18() أبو القاسم الشّابي، الخيال الشّعريّ عند العرب، الشّركة التّونسيّة للتّوزيع، تونس، 1961، ص46.

19() المرجع السّابق، ص 122.

20(7) القاموس المحيط، مذكور سابقا، ص 52، حيث يمكن أن نقرأ «الشّعر غَلَبَ على مَنْظُومِ القولِ، لِشَرَفِهِ بالوزْنِ والقافِيةِ، وإن كان كلُّ عِلْمٍ شِعْراً».

21() أحمد أمين، المرجع المذكور، ص 56

22() A. Miquel. *La littérature arabe,* PUF, Paris, p 24.

23() القاموس المحيط (مذكور سابقا، ج2، ص33) يعرّف «الدّهر» بأنّه «الزّمن الطّويل والدّيمومة الممتدّة». وقد لاحظ أحمد حسناويّ في هذا الصّدد (حول بعض استعمالات الزّمن في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، في «الزّمن والفلاسفة»، اليونسكو، باريس، 1978): «إذا أردنا البحث عن تجربة بدائيّة تأسيسيّة للزّمن عند العرب، فينبغي بالضّرورة العودة إلى هذا التّصوّر الإيتيقيّ الكوسمولوجيّ للدّهر، أي التّكرار غير منقطع «للّيالي والأحقاب» (امرؤ القيس، ديوان، بيروت، 1972، ص31) «تعاقب اللّيل والنّهار» جوهر الأشياء والعنصر الّذي تتجلّى من خلاله وتجد فيه تمامها، ولكنّه قوّة مجهولة أيضا، حيث يحمل التّطوّر أحاديّ التّوجّه في مجرّته الأشياء والموجودات، وكما يقول امرؤ القيس: «لا يترك شيئا قائما بذاته في طريقه» (المرجع المذكور، ديوان، ص99).

24() طه حسين مثلا، أبرز اختلافا في الشّكل، وحتّى في الشّخصيّة في معلّقة طرفة بن العبد. في الأدب الجاهليّ، دار المعارف،القاهرة، الطبعة العاشرة، 1969، ص229.

25() Cf. Nicholson, *A litterary of the arab's,* 1956, p 76; G. Von Grunebaum, "Arabic poetics", Indiana conference... 1955, cités par J.Berque, in Les dix grandes odes...op cit, p16.

26() J.Berque, op. cit, p 16.

27() G.Deuleuze et F.Guettari. *Capitalisme et schizophrenie, mille plateaux,* éd de Minuit, Paris, 1980, p 464.

28() C.Levi- Strauss, *Tristes Tropiques*, coll 10-18; Paris, 1966, p 264.

29() لقد اعتمدنا هنا على ترجمة الصّادق مازيغ (سورة 96 الآيات: 1-5، الدار التونسية للنشر، تونس، 1979، ص495) الّذي سعى إلى فهم الجزئيّات بالرّجوع إلى مفسري السّور الكلاسيكيّين، والّذي قدّم فوق ذلك، نصّا بسيطا واضحا. وبالفعل، فإنّ كلّ آية من الآيات الّتي ذكرناها في هذا العمل عدنا فيها إلى ترجمة بلاشير الّذي كان له فضل تقديم تعليقات نقديّة وتوضيحات حول بنية النّصّ والظرف التّاريخي (القرآن، باريس، الدار الجديدة، 1947-1951، 3 مجلّدات). ونشير أيضا إلى التّرجمة النّافذة لكاسيميرسكي (القرآن، تصدير محمد أركون، غارنييه فلاماريون، باريس 1970) الّذي حاول أن يتعلّق بروح القرآن متوخّيا أكبر قدر ممكن من الموضوعيّة. وقد اضطررنا أحيانا إلى مراجعة التّرجمة في نقاط جزئيّة. نريد أن نوضّح هنا ترجمة الكلمة الأولى: اقرأ من الآية الأولى من «سورة القلم» المذكورة أعلاه وتوضيحها. وبالفعل، نجد حول هذه النقطة مجموعتين من المترجمين اختلفا حول تأويل هذه الكلمة: ترجم الأوّل الكلمة «اقرأ» بكلمة: «اُتْلُ» (غيبا)، بالتّأكيد على الأوضاع التّاريخيّة والظّرفيّة الّتي سيطرت على العرب قبل الإسلام، فلم تكن هناك بالفعل تقاليد للقراءة، فكلّ شيء محفوظ وكانت الثّقافة تنقل شفهيّا. ويمكن أن ندرج في هذه المجموعة بلاشير وبيل. وكان الدّارسون للإسلام، مثل دومنيك سوردال (الإسلام، ب.ي. ف، باريس 1949، ص10)، أو ماكسيم رودنسون، يخيّرون استعمال التّرجمة القريبة من ترجمة بلاشير، ويترجمون كلمة «اقرأ» بكلمة «اُتْلُ». بينما يختار وات في كتابه: محمّد في مكّة استعمال ترجمة بيل في القرآن حيث ترجمت كلمة «اقرأ» بكلمة «اُتْلُ». ويترجم الفريق الثّاني كلمة «اقرأ» بكلمة اقرأ، وتعتمد هذه الترجمة على المعنى

الابتيمولوجيّ الأوّل لكلمة «اقرأ» . ويمكن أن نذكر هنا ترجمة كاسيميرسكس وترجمة مونتاي وترجمة حميدا لله وترجمة الصّادق مازيغ.

سوف نقوم بمساءلة النّصّ حول المعنى الإيتيمولوجيّ لكلمة «اقرأ» والظّروف الاجتماعيّة والتّاريخيّة لهذه الآية الأولى حتّى نتمكّن من إدراك المعنى. والجدير بالملاحظة أنّ ما يسبب صعوبة مهمّتنا يعود إلى أنّ القرآن استخدم كلمة «قَرَأَ» وفق معنيي «قَرَأَ» و«تَلاَ». فمن المؤكّد، على سبيل المثال، أنّ معنى هذه الكلمة في الآية 93 من السورة 17 هو القراءة: ﴿وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولً﴾، ومن المؤكّد أيضا أنّ معنى هذه الكلمة يفيد «تلا» في الآية 204 من السورة 7 ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ أو في الآية 45 من السورة 17: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾.

يبدو أنّ كلمة «قرأ» أدخلها المسيحيّون إلى العربيّة، وأنّ «قرآن» هي «القريانة» السّوريّة الّتي تفيد «القراءة» أو «درس الكتابة» (محمّد في مكّة، وات، ذكر سابقا، ص73).

لقد آثر وات ترجمة «قرأ» بعبارة «تلا»: «يوجد في هذه الآية، على ما يبدو، معنى «تلا من الذّاكرة»، وبعبارة أخرى، ما تلقّاه في الذّاكرة بصورة غيبيّة... والتّأويل الطّبيعيّ هو أنّ محمّدا كان عليه أن يتلو ما يعبّر عن الطّاعة في عبادة الله بصورة قطعيّة» (المرجع المذكور، ص 73). ويمكننا في النّظام الحجاجيّ نفسه أن نذكر جيبب وكرامارس في الموسوعة القصيرة للإسلام أو رودنسون الّذي يؤثر استعمال فعل «تلا».

أمّا بالنّسبة إلينا، فإنّ أفضل ترجمة ممكنة على ما يبدو لكلمة «اقرأ» هي فعل «قرأ» وذلك بالنظر إلى الأسباب التاليّة:

(1) المأثور في تأويل كلمة «اقرأ» هو معنى «قرأ». وقد ذكر

ابن هشام في كتاب السّيرة أنّ النّبيّ محمّدا وصف الظّروف الّتي حفّت ببداية الوحي في العبارات التّالية: «جاءني جبريل بينما أنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فَقَالَ اقْرَأْ. قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ. قَالَ: فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حتّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ. قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ. فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حتّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ. فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ. فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3)...﴾ (صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ ج 1، ص 3).

(2) يمكننا أن نسجّل لفظتين من النّاحية الرّمزيّة باستطاعتهما توضيح التّرجمة بكلمة «قرأ» هما «القلم»، الّذي هو أداة كتابة ويرمز في هذه الآيات إلى التّعليم والتّربية والمعرفة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾. فنحن لا نفهم جيّدا التّجاور القائم بين التّلاوة والقلم، في حين أنّنا نميّز بصورة أفضل التّجاور بين القراءة والقلم (الكتابة). فالكتاب «في نمط من ديباج» يرمز فعلا إلى إرساء حضارة جديدة للكتاب مؤسّسة على المعرفة الإلهيّة المنظّمة.

(3) نعتقد أنّ التّرجمة التّاريخيّة والفيلولوجيّة، هذه الطريقة الحبيبة إلى الأصوليّين تماما مثل المستشرقين، ليست كافية رغم أنّها ضروريّة من أجل بلورة المشكلات الّتي يقدّمها تأويل القرآن بصفة عامّة. لقد حان الوقت، كما أكّد على ذلك أركون، (مقدمة لترجمة القرآن لكاسميرسكي، مذكور سابقا) للدعوة إلى طرائق أخرى في التّأويل والقراءة (الفينومينولوجيا والبنيويّة...) حتّى نتمكّن من النّفاذ إلى المعاني الخفيّة الجليّة في الآيات.

وإجماليّ القراءة هنا لا يمكن تأويله إلاّ على أنّه ميلاد ثورة ثقافيّة (الدّعوة إلى التّحوّل من الشّفهيّ إلى الكتابيّ)،

واجتماعيّة (القلم بصفته أداة تعليم ومعرفة)، وسياسيّة (الكتابة أساس نشأة التّشريع).

30() Lévis. Strauss, *Entretiens avec Charbonnier,* op, cit, p 33.

31() Abdelkabir Khatibi. *La blessure du nom propre,* Denoël, Paris, 1974, p178.

32() Ibid p 85.

33() القلقشنديّ (متوفّى سنة 1418). صبح الأعشى، الجزء III ، القاهرة، ذكره الخطيبيّ في المرجع المذكور سابقا، ص 85.

34() الجاحظ. كتاب الحيوان، حقّقه عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، الطّبعة الثّالثة، 1969، الجزء ا، ص 471.

35() الجاحظ، البيان والتبيين، حقّقه عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، الطبعة الثّالثة، 1969، الجزء ا، ص 80.

36() «لا توجد الأحداث بصفة معزولة، في المعنى الّذي يكوّن فيه النّسيج التّاريخيّ ما نسميه رواية، إنّه خليط إنسانيّ جدّا، وهو محدود من النّاحية العلميّة في علله المادّيّة وغاياته ومصادفاته» بول فاين، كيف نكتب التّاريخ، ص 46.

37() Ibid, p 85.

38() شاكر مصطفى، التّاريخ العربيّ والمؤرّخون، دار العلم للملايين، بيروت، 1978.

39() المرجع المذكور، الجزء ا، ص 75.

40() شاكر مصطفى، المرجع المذكور، ص 76.

41() أوّل من أطلق على شكل السّلطة القائمة بمكّة قبل الإسلام نعت «جمهوريّة التّجار» هو هنري لامّانس، (مكّة إثر الهجرة، بيروت، 1924)، ومنذ ذلك الحين، أثارت هذه العبارة إعجاب الباحثين والمختصّين في الدراسات الإسلاميّة. ونحتفظ في هذا المجال بنقد والتر لهذه الفكرة، وهو يرى أنّ مجلس

الإدارة المكوّن من أعضاء العائلات الكبرى الّتي تمارس السّلطة فعليّا، لا يمكنه أن يشكّل «جمهوريّة»، وهذا المجلس «لن يكون سوى سخرية حزينة، إذ يفترض وجود اتّصال معيّن مع شبه هيكل برلمانيّ، حتّى وإن قبلنا بأنّه باطل تماما» (محمّد، قدّمه فرانسيس غرابيالي، نشر ألبين ميشال، باريس 1965). إنّ عبارة «النّظام الأوليغارشيّ»، هي العبارة الأكثر تطابقا، حسب والتر وحميد الله.

42() العزراقيّ (متوفى سنة 219هـ)، أخبار مكّة، ليبزيغ، 1855، وكذلك معجم البلدان لياقوت الحمويّ، الجزء 5، بيروت، ص 181.

43() Cf, R. Montagne. *La civilisation du désert,* Paris, 1974. Cf, M, Von Oppenheim, Die Beduinen. Evol. Leipzig, 1939-1954. Cf, aussi H. Lammens, *La Mecque à la vieille de l'Hégire,* des mélanges de la faculté orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, 1923.

44() ابن الكلبيّ من أهمّ المدوّنين الّذين وصفوا نظام مكّة في الإسلام. والمدوّنة الأصليّة مفقودة للأسف. غير أنّ ابن عبد ربّه (المتوفّى سنة 327 هـ) في العقد الفريد، القاهرة، 1923، والمقريزيّ في الخبر عن البشر، احتفظا ببعض مقاطع من وصف ابن الكلبيّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ حميد الله في نبيّ الإسلام، ج II ص 526 ترجم وصف ابن الكلبيّ، وأعاد صياغته، وقد اهتمّ في هذا الوصف، على وجه الخصوص، بتوزيع الوظائف في الدّولة بين مختلف القبائل والعائلات في مكّة.

45() ورد في الوصف الّذي قدّمه حميد الله لدولة المدينة في

مكّة بعد ظهور الإسلام في كتابه نبيّ الإسلام. ج اا، ص 518-547.

46() هنا أيضا وقع الاحتفاظ بالنّصّ الأصليّ الّذي كان يمثّل دستورا للمدينة في الدّولة الجديدة الّتي أقامها النّبيّ محمّد بالمدينة؛ ونجد هذا النّصّ عند ابن هشام في السّيرة. لقد ركّز هذا العقد السّياسيّ الأوّل الّذي أسّس الدّولة الإسلاميّة، تصوّرا جديدا للعلاقات الّتي ينبغي أن تسود بين المسلمين: وفعلا، فإنّه أوّل بند يوحّد كلّ المؤمنين في مجتمع واحد متكوّن من المسلمين المهاجرين من مكّة والمسلمين الأنصار في المدينة وغير المسلمين الّذين يقبلون بهذا العقد.

47() Cf. W. M. Watt, *Mahomet à Médine,* Payot, p 107- 293.

48() Cf, Hamidullah, *Le prophète de l'Islam,* TI, op, cit, pp124-126.

49() لقد تبيّن أنّ المسلمين احتفظوا ببعض الأعمال والعادات الجاهليّة، وخصوصا في مجال الزّواج والملكيّة... إلخ. وهذا لا يتناقض مع فكرة كون الهجرة مثّلت بداية تحقيق الثّورة الّتي أنجزها الوحي. واستطاع الحكم بواسطة البيعة أن يرسي علاقة أخوّة بين المسلمين.

50() يمكن الرّجوع إلى كتاب البيرونيّ الآثار الباقية، لمزيد من التّوضيح بخصوص هذا النّظام.

51() البخاريّ خصوصا في مؤلّفه طبقات، ج ا، ص 147، وابن حنبل في مسنده.

52() كان أوس وخزرج، بحسب الميثولوجيا العربيّة أخوين: قام أبناؤهما بتكوين قبيلتين متنافستين في المدينة، وكانا في حرب متواصلة. ونحن نعلم أنّه إثر الهجرة تمكّن الخزرج من ربح الحرب والتّحالف مع يهود المدينة.

53() Cf, Hamidullah, op, cit, TI, p 120.

54() Cf, Hamidullah, op, cit, TI, p 120.
55() Deuleuze et Guettari, op, cit, p 478.
56() Paul Verilio, *Vitesse et politique,* éd Galilée, p21.
57() Cf, Hamidullah, op, cit, TI, p 122.
58() Cf, Hamidullah, op, cit, TI, p 122.
59() Balandier, *Anthropologie politique,* PUF, 1967.
60() محمّد بن عبدالله الزّركشيّ، إعلام السّاجد بالأحكام على المساجد، القاهرة، 1964، وسيرة ابن هشام، وأيضا أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسيها. القاهرة 1966، وكذلك حسين مؤنس، المساجد، الكويت 1981.
61() Cf, Gaston Weit. *The mosques of Caire,* Paris, 1966, pp 10-12.
62() لقد قال الرّسول: «هناك أشياء لا يجدر القيام بها في المسجد: لا يمكن اتّخاذه ممرّا، وفيه لا يمكن أن نستلّ سلاحًا، والتّقاتل بالرّماح أو ترك الرّماح تتساقط فيه. ولا يمكن أن ندخل إليه اللّحم الطازج ولا نطبّق فيه العقوبة، ولا يجوز التّقايض فيه، أو تحويله إلى سوق»، الزّركشيّ، المرجع المذكور.
63() Cf. F.A.C. Greswell, *Early Muslim Architecture,* TI, Oxford, 1940, et le résumé de ce livre qu'il a fait lui-même en 1958, sous le titre de: *A Short Account of Early Muslim Architecture,* Pelican Books, 1958.
64() ينبغي أن نلاحظ بأنّ هذا الرّأي يشترك فيه مع وات

الّذي أعلن، دون أيّ إحالة تاريخيّة دقيقة، أنّه بعد «بضعة أيّام في قبا، ذهب محمّد على ظهر ناقته نحو مركز الواحة واختار مكانًا لمنزله وأقام بالقرب منه طوال مدّة بنائه» (محمّد في المدينة ، ص 13).

65() القرآن، سورة 38، الآية 65.

66() من الأهمّية بمكان توضح معنى لفظ «إيديولوجيا»، الّذي أصبح كما نعلم ذلك، مبتذلا باليا. ونحن نعلم أنّه يعود إلى أصل إغريقيّ Legin الّذي يوافق إلى حدّ ما في اللّغة الفرنسيّة فعل القول أو الخطاب، ومن لفظ Leiden الّذي يعني «مشاهدة». الإيديولوجيا هي الخطاب (لوغوس) الّذي يمارس في الفكرة، أي الفكر الّذي يرى والنّظر الّذي يفكّر. الإيديولوجيا تحكّم في العالم بواسطة مقاربة غير المقاربة العقلانيّة.

67() Mircea Eliade. *Traité d'histoire de religions,* Payot, Paris, 1964, p345.

68() صحيح أنّ كلّ هذه القراءات تابعة لنظام تأويليّ أصوليّ في ظلّ استمراريّة الاعتبارات الدّغمائيّة، وقد لاحظ جيّدا عليّ مراد، بمناسبة الملتقى الإسلاميّ المسيحيّ الثّاني الّذي التأم في شهر ماي 1979 بتونس: «إنّ المواقف المهيمنة في مجال قراءة الوحي القرآنيّ في كلّ العالم المسلم تجد تعبيرها التّامّ ضمن ما لا يحصى من الآثار، حيث لا تترك استمراريّة الميتودولوجيا والإشكاليّة القرآنيّة إلاّ مجالا ضيّقا للمعطيات الثّقافيّة وللمكتسبات العلميّة في العصر الرّاهن» (الملتقى الإسلاميّ المسيحيّ الثّاني، جامعة تونس، سيريس، تونس، 1980، ص 270).

69() ذاك هو المعنى الّذي تتّخذه كلمة «وحي» في هذا البيت الشّعري المنسوب إلى كعب بن زهير:

أتى العجم والآفاق منه قصائد   يضيف بقاء الوحي في الحجر الأصمّ

70() الطّبريّ في جامع البيان، القاهرة 1954، ج 2، ص 267-266، وأيضا الإصفهانيّ في المفردات في غريب القرآن، وابن خلدون في المقدّمة، والقادسيّ في الشّفاء.
71() محمد عليّ التّهانويّ، كشاف اصطلاحات الفنون، كالكيتا، 1862، ج1، ص 1523.
72() يتميّز الاثنان أساسا بالقطيعة الّتي يحدثانها في التّاريخ من أجل التّجديد وتغيير وضعيّة، وتغيير المجتمع والعالم: القطع مع نظام لفائدة نظام جديد. ما «يوحي» به هو التّغيير.
فالرّسول المبلّغ، والرّسول الثّوريّ يرميان إلى تحقيق تحوّل جذريّ عبر القطيعة، ويفرضان كفاحًا مثمرًا.
73() القرآن، السورة 33، الآية 21.
74() القرآن، السورة 47، الآية 4.
75() لامينس، على سبيل المثال: الإسلام، المعتقدات والمؤسّسات، بيروت، (المطبعة الكاثوليكية) 1941، ص 82.
76() Robert Mantran, *L'expansion musulmane,* PUF, Paris, 1969, p 83.
77() Deuluze et Guettari, *Mille plateaux,* op, cit, p 476.
78() انظر كتابنا «الفلاسفة والحرب» نشر الجامعة التونسيّة، 1985.
79() R. Martan, op, cit, p 83.
80() WM. *Mahomet à Médine,* Payot, Paris, 1977, p14.
81() القرآن، السّورة: 47، الآية: 4.
82() القرآن، السّورة: 2، الآية: 193.
83() Watt, *Mahomet à Mèdine,* pp. 53-54.
84() وصف ريمون آرون هذا المفهوم على النّحو التّالي:

«القصد السّلبيّ للمحافظة على القوى أو للمحافظة على المنطقة يقود إلى مفهوم الانتظار. فالآخر إذن الّذي يقوم بالمبادرة، يكسب المكان أو يبحث عن تحطيم قوى عدوّه العسكريّة بواسطة المعركة.

85() Deuleuze-Guettari, op, cit, p476.

86() *La société contre l'Etat,* Ed. Minuit. Paris.

87() *La chrétienté et l'idée de croisade,* Albin Michel. Paris.

88() يشير دولوز وغاتاري إلى هذه الأعمال، وكثيرًا ما يذكرانها.

89() Clausewitz, De la guerre, éd, Minuit, Paris, L1, chap 1.

90() السّورة 3، الآيتان 152-153.

91() يمكن التّعبير عن «السّلم الإلهيّ» حسب هذه المبادئ الّتي قدّمها ديبي في «المحاربون والفلاحون»، غاليمار، باريس، 1972، ص185 بقوله: «لقد فوّض الله للملوك المقدّسين مهمّة إقامة السّلم والعدل، والملوك لم يعودوا قادرين على ذلك؛ لهذا استعاد الله سلطة التّنظيم بيده، وعمل على ضمانها بواسطة خدمه الأساقفة ومساندة الأمراء المحلّيين».

92() Le Goff, *La civilisation de l'occident médiéval,* éd, Arthaud, p 86.

93() السّورة 49، الآية 10.

94() السّورة 49، الآية 9.

95() Watt, op, cit, p 62.

96() Mille plateaux, op, cit, p 639.

97() يمكن لعبارة كلاوزوفيتش Clausewitz المشهورة «الحرب استمرار للسّياسة بوسائل أخرى» أن توضّح استئثار

الدّولة بالحرب من زاوية نظريّة.

98() لم نفكرّ بتاتًا في أنّ المجتمع الّذي يقال عنه مجتمع اللاّدولة، لا يمتلك تنظيمًا سياسيًّا. بالعكس، فهذا المجتمع هو حصيلة العلاقات الّتي عقدتها المجموعات الّتي تكوّنه في ما بينها، سواء أكانت تجمّعات القرابة أم تجمّعات إقليميّة أو الاثنين معا.

99() رشيد رضا، الخلافة، ذكره غارديي Gardet .R .في كتابه المدينة الإسلاميّة.

100() كليمان هيرت Clément Huart، وهب بن منبّه، الجريدة الآسيويّة السّلسلة 10، سبتمبر - أكتوبر، 1904، ص 334. تنبغي الإشارةُ إلى أنّ المؤرّخين العرب يدرجون وهب بن المنبّه في جماعة أتباع الرّسول؛ وكان مرتبطا بالمهاجرين الفرس الأوائل الّذين ظهروا في اليمن، وقد اعتقد هيرت أنّ أباه كان على الدّيانة اليهوديّة وتقاليدها وكان متأثّرًا كثيرًا بالعادات المسيحيّة. وقد ألّف ابن المنبّه، بحسب حاجي خليفة، خمسة كتب في التّاريخ هي: فتوح وهب حول غزوات المسلمين، وقصص الأخبار، وكتاب الأشياء الإسرائيليّة، والمغازي والقصص على الأنبياء، وقد حملت عنوان «المبتدأ والسير» بحسب المسعودي، علمًا وأنّه لم يتوفّر لدينا أيّ مؤلّف من هذه المؤلّفات.

101() كتب عبدالعزيز الدّوريّ في كتابه بحث في نشأة التّاريخ (المطبعة المسيحيّة، بيروت، 1960، ص 26): «لم يكن وهب دقيقًا، ولم يتحرَّ في المزاعم الكاذبة، وهكذا اعتبر على أنّه راوٍ وإخباريّ».

102() Cf. Robert Clarke. *Naissance de l'homme,* le Seuil, Paris, 1980.

103() أرسطو، الطّبيعة، 219 ب. يعرّف أرسطو الزّمن بأنّه «عدد الحركة بالنّسبة إلى ما قبل وإلى ما بعد» ويعرّف الحركة على أنّها « فعل لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة» أو بصفة

أدقّ « فعل المتحرّك بصفته متحرّكا». لقد اعتُبِر الزّمن، إذن، عند أرسطو قياس الحركة، وهذه الحركة نفسها اعتبرت وحدة مجرّدة. لقد ميّز القدرة الّتي للجسم على التّنقّل إذا كان خاضعا لشروط خاصّة، وإذا كان موجودا في موقع محدّد من المكان؛ ولا يوجب التّفسير هنا أيّ احتكام إلى الهندسة. يكون الجسم متحرّكا بالنّسبة إلى أرسطو لأنّه تلقّى حركته من جسم آخر.

نلاحظ أنّ هذه النّظرية الفيزيائيّة الأرسطيّة هيمنت، إلى حدّ ما، على الفلسفة والعلوم العربيّة والعلوم الغربيّة. وينبغي انتظار حلول الكوسمولوجيا النّيوتنيّة ليحدث تحوّل فعليّ في تصوّر الزّمن تصوّرا علميّا. ولا يمكن في مقاربة نيوتن، تعريف إحداثيّة الزّمن بالإحالة إلى علاقة سبب - نتيجة، بما أنّ هناك تزامنا، بحسب تصوّره، بين العلّة والنّتيجة يعمل على أن تكون علاقة التّفاعل النّيوتنيّة من جهة التّعريف متوقّفة فقط على المسافة بين الأجسام. ويعرّف نيوتن الزّمن من خلال الإحالة إلى حركة الجسم الماديّ على امتداد مسار مخصوص (مثال مدار الأرض الإهليلجيّ حول الشّمس).

وتنبغي الإشارة إلى أنّنا لن نتطرّق في هذه العمل إلى دراسة مفهوم الزّمن دراسة فيزيائيّة أو كوسمولوجيّة، إذ يتعلّق الأمر، بالنّسبة إلينا، بتحديد أنماط تصوّر الزّمنيّة عند العرب قبل ظهور الإسلام وبعده حتّى نتمكّن من دراسة استتباعاتها في تشكيل الرّوح التّاريخي. ومن الواضح أنّ الزّمن التّاريخيّ يرتبط ارتباطًا شديدًا بالزّمن الكونيّ المعروف بالزّمن الموضوعيّ، غير أنّه تابع أيضا للزّمن الإيتيقيّ المعيش اجتماعيّا وسياسيّا (المعروف بالزّمن الذّاتيّ). ونعتقد، انطلاقا من هذا التّمييز، أنّه إذا كانت الزّمنيّة مؤسّسة للرّوح التّاريخي، فذلك لأنّه جوهر وجودنا عينه المحكوم بالتّناهي (الزّمن)، مع أنّه يعيد إبداع الحياة ويتجاوز قلق الموت عبر الاضطلاع بالماضي وبالمشروع، وعبر تأكيد

حضوره في العالم.

104() ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثّالث، ص 293.

105() ميشال إسحاق، المعاني الفلسفيّة في لسان العرب، دمشق، 1984، ص 114.

106() ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثّالث، ص 294.

107() المرجع المذكور.

108() المرجع المذكور.

109() الملحوظ أنّ الكثير من مرادفات كلمة «موت» في لغة العرب في الجاهليّة مشتقّة من الكلمات الدّالّة على الزّمن أو الدّهر، من قبيل كلمة «حَيْنٌ» أو كلمة «أَجَلٌ». وقد قدّم الهمذانيّ في كتابه الألفاظ الكتابيّة، الّذي نشره الأب شيبا، بيروت، ص 154، خليطا من البيانات والقضايا الّتي استعملها العرب في الجاهليّة وأمثالًا تربط فكرة الزّمن (دهر) بفكرة البليّة: «نقول: تقلّب الدّهر، نكبات الدّهر... الخ، ونقول أيضًا: لقد ضاقوا ذرعا بنكبات الدّهر وخيانة القَدَرِ... ولقد غشيهم الدّهر». ويمكن أن نعدّد ثلاثين تعبيرًا من هذا النوع.

110() *L'Encyclopédie de l'Islam,* op , cit. p918 (I ;Goldziher)

111() جمال الدّين القزوين، مفيد العلوم ومبيد الهموم، القاهرة، 1310،ت ص 37.

112() القرآن، السّورة 45، الجاثية، الآية 24.

113() R.Brunscshvig. *Etudes d'Islamologie,* éd, Maison-neuve et Larose, Paris 1976, p168.

114() ابن منظور، لسان العرب، ص 107.

115() L'Encyclopédie de l'Islam, op, cit, p1276.

116() St. Augustin, *Confessions* lib. XI.

117() H. G. Gadamer, Vérité et Méthode, *Les grandes lignes d'herméneutique philosophique,* Le Seuil, Paris, 1976, p137.

118() St. Augustin, op, cit.

119() يقتصر مشروعنا هنا على تجربة الدّهر التّأسيسيّة لدى العرب. وتنبغي الإشارة، من الآن فصاعدًا، إلى أنّ الفلاسفة الإسلاميّين، مثل ابن سينا والرّازي، قد فهموا هذه الكلمة تحت تأثير الفلسفة الإغريقيّة.

120() Ahmed Hasnaoui, «De quelques acceptions du temps dans la philosophie arabo-musulmane», in *Le temps et les philosophies,* Payot, Unesco, Paris 1978, p58.

121() النّابغة الذّبيانيّ (نهاية القرن الرّابع الميلاديّ) شاعر جاهليّ عُرِف بشعره المتشائم الفلسفيّ.

122() النّابغة الذّبيانيّ، السّالف الأبديّ، المعلّقات العشر في الجاهليّة، سندباد.

123() امرؤ القيس، الدّيوان، بيروت، 1972، ص99.

124() سيبويه، الكتاب، الحرّان، ، القاهرة، دار القلم، 1956، ص 37. وقد فسّر الحسناويّ الملاحظة بالعبارات التالّية: «طوّر سيبويه المقابلة بين المكان والزّمان: المكان يماثل «الأشخاص» لأنّ: أ) الأماكنَ، مثل الأشخاص، يمكنها أنّ تتّخذ أسماء خاصّة، ب) للأماكن «وجوها» تميّزها عن بعضها بعض: جبل، نهر، بحر... الخ، ج) الأماكنَ تتحدّد بوجود ملموس. وبكلمة واحدة، تكون الأماكن متفرّدة، وبذلك فهي تتحدّد بتسميات. وفي المقابل، لا يتّخذ الزّمن (الدّهر) اسما، ولا يمكنه أن يتفرّد، وليس له «وجه»، وهو غير قابل حتّى للإدراك. إنّه

تحوّل متواصل، وبذلك، فهو محدّد بعلاقة انتساب مع الفعل.

125() معنى جملة امرئ القيس الشهيرة عندما علم بموت أبيه فأجّل الأخذ بثأره: «ضيّعني صغيرًا، وحمّلني دمه كبيرًا، لا صحوَ اليومَ، ولا سكر غدًا، اليوم خمر وغدًا أمر». هذه الجملة تفيد مراعاة نظام التّعاقب وانتظار تحقيقه في كامل مكوّناته، وهو ما وجد البعض تحقيقه حتميّا مهما كان حجمه صغيرا في نظام الزّمن.

126() امرؤ القيس، الديوان، ص 99.

127() المعلّقات العشر في الجاهليّة.

128() Robert Clarke, *Naissance de l'homme,* Le Seuil, Paris, 1980, p 26.

129() H.Bergson, *L'évolution créatrice,* éd. Alcam, Paris 1923, p5.

130() المرجع المذكور.

131() لقد اعتقدنا دائما أنّ الزّمن الإغريقيّ دوريّ في أساسه، وأنّ «الفكر الإغريقيّ كان محدود الارتباط باتّجاه الوعي الزّمنيّ. لم ينجح التّاريخ في فرض وجهته، وفي تحقيق منفذ التماسّ للدّائرة.» (شاوني Chaunu، التّاريخ والتّقهقر، باريس، 1981، ص 48). وإذا كان صحيحا، كما قال غالبا ميشال سار، أنّ التّاريخ نشأ متأخّرا في اليونان، وأنّ اتّجاه التاريخ الزّمنيّ نشأ، إذن، على أنقاض رؤية أقدم للعالم، يكون صحيحا عندئذ، وبدعم من البحوث الرّاهنة، أنّ الزّمنيّة الإغريقيّة متعدّدة. «فلا وجود لتصوّر وحيد للزمن عند الإغريق»، كما قال اللويد Lloyd (الزّمن في الفكر الإغريقيّ، الثّقافات والزّمن، بايوت، يونسكو، 1976، ص 135). وقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك عندما أقرّ «أنّ الرّغبة في إقامة تقابل بين تصوّر إغريقيّ للزّمن، وتصوّر يهوديّ، واعتبار التّصوّر الأوّل دوريّا بالأساس، والتّصوّر الثّاني خطّيّا بالأساس، هو في أيّة

حالة تبنٍّ لتصوّر مغلوط تماما بالنّسبة إلى الإغريق». وهذا هو أيضا ما طرحه غادامار في مقاله التّجربة الباطنيّة للزّمن وفشل التّفكير في الفكر الغربيّ (الزّمن والفلاسفة، صص 39-53). ويبدو أنّ المقاربة التّعدّديّة الجديدة ترمي إلى وضع حدّ للاختزاليّة التّجميعيّة الإيديولوجيّة للزّمنيّة عند الإغريق. ألم يعمل شاوني Chaunu على إبراز أنّ الزّمن اليّهوديّ-المسيحيّ وحده اتّجاهيّ، وبالنتيجة، فإنّ العالم الغربيّ وحده هو الّذي يتطوّر فعلا؟

132() عبد المجيد الغنّوشيّ، الزّمنيّة وأبعادها في الفكر المقدّس والفكر الدّنيويّ العربيّ، الملتقى الإسلاميّ-المسيحيّ، سيريس، تونس، 1974، ص 37.

133() أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب، القاهرة، 1969، ص 37.

134() زهير بن أبي سلمى شاعر جاهليّ، ولد في 530م تقريبا، المعلّقات العشر، ذكر سابقا، ص 114.

135() قامت حرب البسوس (494م-534م) بين ربيعة والمعرّة، وهما عرشان من القبيلة نفسها، وقد جرت بينهما الكثير من المعارك والأيّام. وفي نهاية هذه الحرب قُتِلَ المهلهل عندما كان يخوض الحرب من أجل الثّأر لموت أخيه. (ابن قتيبة، الشّرع والشّريعة).

136() المهلهل، مختارات شعريّة، فؤاد البستاني، دار المشرق، لبنان، 1968، ص 135.

137() الدّيوان، مذكور سابقا.

138() يميّز القرآن بين شكلين من الوجود: الوجود الزّمنيّ، والوجود الأزليّ. وهكذا كان يعطي معنى للزّمن من خلال ربط الأزل بمشكل الخلق.

139() A. Touraine, Production de la société, éd. Seuil, Paris, 1973, p 33.

140() استخدم هيدغير هذا التّعبير للتّمييز بين « الوجود في مجمله بما هو كذلك»، ووجود الكائن المعيش.

141() H.G.Gadamer, *L'expérience intérieure du temps,* op.cit. p48.

142() M.A. Sinaceur, «L'idéologie de l'Islam», in *Histoire des idéologies* T1. Hachette, Paris, 1978, p 259 .

143() محمّد إقبال، تجديد الفكر الدّينيّ في الإسلام، القاهرة، 1955، ص 99.

144() القرآن، السّورة 2، الآية 36.

145() لاحظ الغنّوشيّ أنّ « تناهي الإنسان زمنيّ أنطولوجيّ في الآن نفسه: فهو زمنيّ لأنّه منذ بداية وجوده يحمل في ذاته نهايته الخاصّة؛ وهو أنطولوجيّ لأنّه لا يحتوي قطعا سبب وجوده في ذاته» (المرجع المذكور سابقا، ص 77).

146() Henry Duméry, *Critique et Religion,* Sedes, Paris, 1957, p 230.

147() Hegel, *Philosophie de la religion,* Paris, 1878, p 97.

148() ينبغي أن نلاحظ أنّ هذا التّعريف لا ينطبق إلاّ جزئيّا على الإسلام بما أنّ الإسلام دين توحيديّ، ودين وحدة الله الكلّيّة الكاملة. وفي هذا المعنى لا يمكن القبول بأيّ خلط حول الوحدة الإلهيّة الّتي تجعل من «الله» سيّد الكائنات والأشياء، وحقيقة تتعالى على المماثلة والأيقونة والتّمثيل، وتتعالى على كلّ وساطة، وتوظيف وشفاعة. (سيناسير، إيديولوجيا الإسلام، ص266).

149() Sinaceur, op. cit, p266.

150() القرآن، السّورة 14، إبراهيم، الآية 35.

151() Sinaceur. Op.cit, p268.

152() أنور الجنديّ، الإسلام وحركات التّاريخ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، 1980، ص 20.
153() أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج ا، بيروت، 1974، ص 36.
154() الحبيب الفقي، الأفكار الدّينيّة والفلسفيّة للإسماعيليّة الفاطميّة، الجامعة التّونسيّة، 1978، ص 44. ولفهم أدقّ لعلاقة النّبوّة بالإمامة عند الإسماعيليّة، تنبغي العودةُ إلى هذا الكتاب، وخصوصا إلى الفصلين الرّابع والخامس.
155() الرؤية التّاريخيّة للشّيعة، طهران، دون تاريخ.
156() *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse,* Les presses d'Aujourd'hui. Paris, 1982, p221.
157() Henri Corbin, *En Islam iranien,* IV, Gallimard, Paris, p 326.
158() تنبغي الإشارة إلى أنّ علاقة المجتمع الشّيعيّ بإمامه تتحقّق ضمن بعد ميثولوجي تماما كما في الصّوفيّة، فالمرئيّ يجب أن يدرك على أنّه حجاب، ويحوّل مرآةً.
159() هنري كوربان، المرجع المذكور، لكنّ كوربان يؤكّد على أنّ هذه الزّمنيّة توجد خارج التّاريخ المقدّس. وبالفعل، فإنّ «هذا التّقسيم التّاريخيّ يكون، من لآن فصاعدا، ما بعد تاريخٍ؛ لأنّ بعده الّذي هو بالأساس أخرويّ، يحطّم التّاريخ».
160() Paul Ricœur, *Le temps raconté,* p441.
161() Cl. Tresmontant, *Problèmes de christianisme,* le Seuil 1980, p 58.
162() بيّن برغسون في كتابه التّطوّر الخلاّق أنّ «فكرة العدم هي شبه-فكرة[...]»، «لنفحص ما يمكن أن تكون هذه الصّورة، أو هذه الفكرة [...] سأغمض عينيّ، وأصمّ أذنيّ،

وأعطّل إحساساتي الّتي ترد عليّ من الخارج واحدة بعد أخرى: ها أنّ ذلك قد حصل، وكلّ إدراكاتي تنهار، والعالم الماديّ يصيبه الخراب بالنّسبة إليّ في الصّمت، وفي اللّيل. هكذا سأبقى، ولا يمكنني أن أمنع نفسي من البقاء [...]. كيف يمكن القضاء على كلّ ذلك؟ كيف أتخلّص من ذاتي؟ أستطيع عند الاقتضاء، إبعاد ذكرياتي، ونسيان ما يرتبط بماضيّ المباشر؛ أحتفظ على الأقلّ بالوعي بأنّ لي حاضرا قمت بتفقيره إلى أقصى ما يكون، أي الحالة الحاضرة لجسدي. وهكذا، سأحاول القضاء على هذا الوعي نفسه. سأدرك بأحاسيسي، أكثر فأكثر، بأنّ جسدي يبعثني: ها أنّها أوشكت على الانطفاء [...]، لكن، لا! في اللّحظة الّتي ينطفئ فيها وعيي، يضيء وعي آخر- أو بالأحرى، أضاء بُعْدُ- لقد انبثق في اللّحظة السّابقة كي يشهد تلاشي الوعي الأوّل [...]. هكذا عملي جميل، فأنا أدرك دائمًا شيئًا ما سواء من الخارج أو من الدّاخل».

163() تجدر الملاحظة إلى أنّ فكرة خلود الرّوح تعدّ طريقة قديمة جدّا لحلّ مشكل الموت في الوعي الإنسانيّ؛ وتمكن العودة إلى شانيو Chaunu في كتابه الموت في باريس لمزيد معرفة هذا المشكل. ونجد صدى لذلك في فلسفة أفلاطون (الفيدون)، أو في الأفلاطونيّة المحدثة. وقد أشار تراسمونتون Tresmontant في كتابه مشكلات المسيحيّة إلى أنّ إيريجين (184م-254م) الّذي عاصر أفلوطين في الإسكندريّة وهو تلميذ أمونييس ساكاس: «تخيّل أن الله خَلق أوّلا، أو منذ الأزل، جواهرَ روحانيّةً خالصة نقيّة سمّاها نواس noes ...» بل وربّما بصفة منسجمة مع أفلاطون، ومتعارضة مع المذهب المسيحيّ في الخلق، يعتبر، كما يذهب إلى ذلك القدّيس جيروم، أنّ هذه الجواهر الرّوحانيّة كانت أصلا مشاركة لطبيعة الألوهيّة والموناد الأوّل، وأنّ هذه الجواهر الرّوحانيّة الخالصة النّقيّة

سقطت في عالم مادّيّ، هو عالمنا الفيزيائيّ، لأنّها كانت مرهقة بالتأمّل الرّبّانيّ في الوحدة الأصليّة». (شانيي Chaunu التّاريخ والتقهقر ص 42).

164() السّورة 2 هود، الآية 120.

165() الإسلام والتّاريخانيّة والتقدّم، الملتقى الإسلاميّ المسيحيّ، سيراس، تونس 1974، ص 46-48.

166() المرجع المذكور سابقا، ص 41.

167() المرجع المذكور سابقا، ص 49.

168() يختتم أركون قراءة هذه الآية القرآنيّة بعبارة هيدغير: «ما ميّزناه إلى حدّ الآن على أنّه تاريخانيّة بمقتضى احتكامنا إلى التّاريخاويّة في القرار الاستباقيّ، ذلك ما نسمّيه التّاريخانيّة المستقلّة للحقيقة الإنسانيّة. فظواهر النّقل والإدراك المتجذّرة في المستقبل تبيّن لنا بوضوح لماذا يكوّن التّاريخويّ التّاريخ المستقل وثقله في الوجود الّذي كان» (ما هي الميتافيزيقا»، ص 192).

169() Jean Paul Charnay, «Temps sociaux et interprétation historique en Islam», in Studia Islamica, XXVIII, 1968, p 17.

170() Jean Paul Charnay, «Temps sociaux et interprétation historique en Islam», in Studia Islamica, XXVIII, 1968, p 16.

171() عماد الدّين خليل: أستاذ التّاريخ الإسلاميّ بجامعة الموصل بالعراق. كتابه التّفسير الإسلاميّ للتّاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1978، ص 8.

172() ﴿مَا كَانَ للهِّ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾. (سورة مريم، الآية 35).

173() «لا نستطيع معرفة بداية الفعل الإلهي لأنّه من خصائص الوجود الإلهيّ الأزليّ» عماد الدّين خليل، المرجع المذكور، ص 118.
174() لقد أعطت البحوث الغزيرة حول هذه الآيات ومختلف التّفاسير المعروفة تحت عنوان أسباب النّزول، أهمّية كبيرة إلى التّدخّل الإلهيّ في الحدث التّاريخيّ، وعلى سبيل المثال، نذكر: السّورة 34، الآيات: 15-19؛ والسّورة 28، الآيات: 58-59؛ والسّورة 3، الآية 155؛ والسّورة 8، الآيات 13و31؛ والسّورة 11/ الآية 44؛ والسّورة 7، الآيات: 64 و78 و130 و133 و162؛ والسّورة 12، الآيات 16 و18.
175() القرآن: السورة 3، الآيات 123-126.
176() L. Gardet, «Le prophète et le temps», in *Le temps et les Philosophies,* op, cit. pp 199-200.
177() Opéra Minora, Le temps dans la pensée islamique, Vol II , Dar al Maaref, Beyrouth 1963, p206.
178() Arnaldez, «L'histoire de la pensée grecque vue par les arabes», Bulletin de la société française de philosophie, 72è année, n°3, Juillet 1978, Colin, Paris.
179() المرجع نفسه.
180() J. Paul Charny, op, cit, p 10.
181() الزجّاريّ، الإيضاح، ص 87.
182() الغنّوشيّ، المرجع المذكور سابقا، ص 72.
183() F. G. Gurvitch, *La multiplicité des temps sociaux,* C.D. 4. p 20.

184() G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, 1949, p 26.

185() ينبغي أنّ نتّفق، من النّاحية التّاريخيّة، حول هذه التّسمية «العربيّة» المسندة إلى العلم، فنحن لا نريد إرجاع هذا العلم إلى العرب أو إلى المسلمين فقط، ونقصد لذلك أنّ العلم ليس له مقرّ. فيمكنه أن ينشأ ويتطوّر أو يتقوّى في حضارة معيّنة وفق ظروف اجتماعيّة وسياسيّة ملائمة. ينبغي أن نفهم من هذه التّسمية إذن، أنّ هذا العلم قد تطوّر في الحضارة العربيّة الإسلاميّة وتشكّل في قسمه الأكبر باللّغة العربيّة. ولسنا بحاجة للتّأكيد على الدّور الّذي لعبه الوثنيّون واليهود والمسيحيّون والإيرانيّون في نشأة هذا العلم.

186() الملاحظ أنّ البيرونيّ (973م- 1050م) كان على وعي تامّ بطّبيعة الزّمن الكيفيّة، وبأنّه لا يمتدّ بانتظام على أنّه إحداثيّة رياضيّة. فهو دوريّ دون أن يكون ثابتا ومن غير أن يكون عودة المماثل إلى النّقطة نفسها. لقد كتب في فهرس مؤلّفات أبي زكريا الرّازيّ: «الوقت غير محدود والأجيال المتعاقبة لا تنجز سوى مراحل؛ كلّ مرحلة منها تقوم بالتّطوير والتّقويم. هنا يكمن التّناسخ الحقيقيّ، وليس ذاك الّذي يخصّ الرّوح الّتي تنتقل إلى جسد آخر غير الّذي كانت تحرّكه». إنّ فكر زمن تقدّميّ تراكميّ كان حاضرا، إذن، في كتابات هذا العالم، ونحن نعتقد أنّ قراءة مؤلّفات العلماء العرب قراءة متعمّقة تكشف عن أهمّيّة فكرة التّقدّم في أعمالهم وفي الاكتشافات العلميّة. وهكذا، فإنّ دوريّة الزّمن لا تعني غياب التّقدّم والتّحوّل والتّطوّر. والدّوريّة، بالنّسبة إلى البيرونيّ أيضا استحالةٌ منتِجةٌ للتّقدّم.

187() cf, Sachau qui en a publié le texte, Leipzig, 1878,

188() انظر مداخلة رشدي راشد في مناقشته لبحث أرنالداز عن نظرة العرب إلى تاريخ الفكر الإغريقيّ.

189() الحسن بن الهيثم، كتاب المناظر، حقّقه عبد الحميد صبرة، الكويت 1983.
190() المرجع المذكور، ص 59، فقرة 1.
191() المرجع المذكور، صص 60-62، الفقرات 2 و3 و4 و5.
192() البيرونيّ، المرجع المذكور، اليونسكو، جوان 1974، ص 20.
193() سيّد حسن البرّانيّ، ابن سينا والبيرونيّ، المجتمع الإيرانيّ، كالكوتا، 1956، ص 6.
194() ابن أبي أصيبعة، المرجع المذكور. ص 7.
195() يمكن أن نذكر، على سبيل المثال، أثر الرّازيّ في الطّب، الّذي يضمّ، بحسب الفهرس الّذي أنشأه البيرونيّ، 56 تأليفا طبّيّا. أبو بكر محمد بن زكريا الرّازي الّذي ولد سنة 865م في الرّيّ قرب طهران، يعدّ أكبر أطبّاء العرب تقريبا. والملاحظ أنّه كان كيميائيّا كبيرا وفيزيائيّا. إنّه عالم موسوعيّ وفيلسوف. ألّف ستّ رسائل جامعة في الطّبّ: الكافي، والمقدّمة الكبرى والمقدّمة الصّغرى، والملكيّ، ورسالتين تعود إليهما شهرته هما: الحاوي والمنصوريّ. وبحسب براون-رينو في الطّبّ العربيّ، يتعلّق الأمر بموسوعة كبيرة جدّا ولا يوجد مخطوط يتضمّن أعماله الكاملة. ابن أبي أصيبعة، المرجع المذكور، صص 414- 427.
196() Paul Ricœur, op, cit, p 441.
197() Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société,* Seuil, Paris, 1975, p288.
198() Ibid, p 289.
199() Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société,* Seuil, Paris,

1975, pp 292-293.
200() Ibid, p 293.

القسم الثّاني

أشكال الرّوح التّاريخيّ

الفصل الخامس

التّاريخ المنشأ

1 - تاريخ الأزمات

لقد حاولنا توضيح كيف أنّ نشأة المجتمع الإسلاميّ كانت تمثّل نشأة مجموعة من الدّلالات التّخيّليّة الّتي أطلقنا عليها «إيديولوجيا الالتزام». غير أنّ هذه المؤسسّة لم ترَ النّور ولم تصبح وظيفيّة إلاّ حينما أنشأت تصوّرا لعالمها على منوال غيرها من التصوّرات المحدّدة للعالم. وقد كان ذلك نتاج ثلاث لحظات حاسمة هي: [أولا] دعوة الفرد (الإنسان العربيّ، أو البدويّ، أو التّاجر، أو الفلاّح) إلى نظام دينيّ يعيد تنظيم العالم بمنظور إيتقيّ - كوسمولوجيّ، [ثانيا] وضع شبكة «دروب وطرقات» مخطّطة مراقبة[1] منها تنطلق البعثات باتّجاه العالم المعلوم (إمبراطوريّة الفرس السّاسانيّين، وإمبراطورية بيزنطة، والحبشة)، ومنها تنطلق أيضا الجيوش لإخضاع القبائل، وتطويع الجزيرة العربيّة (الحروب ضدّ القبائل الانفصاليّة)[2]، التي كانت تشكّل أيضا نقطة انطلاق قوافل التّجار الّتي أخذت في التّطوّر والتّنوّع باتّساع الإمبراطوريّة العربيّة الإسلاميّة. و[ثالثا] في الأخير، إعادة هيكلة الزّمنيّة، المتّسمة بالتّفتّح والتّنوّع، التي مكّنت العرب من شكل وعي تاريخيّ يحتكم إلى الماضي (لإعادة قراءته، أو لتركه)، وإلى حاضر صراع (إمّا لتقويته، أو لتجاوزه)، وإلى مستقبل ينبغي رسم خطوطه الموجِّهة.

تمثّل نشأةُ التّاريخ العربيّ نتيجةَ اللّحظات الثّلاث الحاسمة

في بناء الإسلام، وهـي: القبض على الإيديولوجيا (الرّوحانـيّ)، وإعادة تنظيم المكان، والتّحكّم في الزّمان. وبالفعل، فإنّ بروز الوعي الاجتماعيّ التّاريخيّ في المجتمع الإسلاميّ لم يتحقّق إلّا أنَّ الإسلام قد أقرَّ ضرورةَ هذه المبادئ، وتَصَوَّرَ العالم ودلالاته ومتخيّله كونيّةً إنسانيّةً، فحصل الإنسان العربيّ، مع الإسلام، على وسيلة الارتقاء بفكره إلى ما هو كونيّ كليّ ارتقاءً يتيح له تحقيق هويّته، وإنّيّته، والهيمنة على «العوالم الأخرى» في الآن نفسه، وبالتّالي امتلاك القدرة على تحويل خصوصيّته إلى كونية مطلقةً.

أثبت المجتمع الإسلاميّ الجديد ذاتَه، منذ نشأته، من خلال تغييره الذّاتـيّ، أو بالأحرى، من خلال قدرته الدّائمة على خلق أشكال اندماج وتبادل وتكيّف مع مقتضيات الحضارات الأخرى الّتي «يلتقي» بها. هكذا كان هذا المجتمع يتطوّر منذ نشأته داخل أزمات تهزّه لا محالة، غير أنّها تمكّنه من الصّمود، وترسم زمنيّته الأساسيّة. وتمثّل «الأزمة»، أو انقسام المجتمع من جرّاء الصّراعات، العنصرَ الجوهريَّ في العمل الاجتماعيّ، والمظهرَ الفاعلَ الاجتماعيّ الدّيناميكيّ. وكان التّاريخ عملًا مؤسّسيًا، إلاّ أنّه تحوّل أيضًا، أو بالأحرى، أضحى إدارة للأزمات وللمؤسّسة الفاعلة الّتي تتجاوز ذاتها.

تتضمّن الأزمة (التّغيير الذاتيّ للمؤسّسة) ديناميّة خالصة متكوّنة وفقا لثلاث نقاط متقاطعة؛ هـي: أزمة المنظومة الاقتصاديّة، وأزمة السّلطة، وأزمة الثّقافة. تخصّ النّقطة الأولى منطق مساحات التّملّك وبنيات المجتمع ونمط تطوّر الثّروة ومصادر الرّبح والهيمنة. وتخصّ النّقطة الثّانية تدفّق السّلطة الّتي يتمخّض تصريفها عن ديناميّة أزمات وتحوّلات وتغييرات تقوم بتطوير المجتمع وتطبعه بطابع مخصوص. وتتعلّق نقطة التّقاطع الثّالثة، خصوصا، بأنماط تمثيل الأوضاع التّاريخيّة والثّقافيّة المرتسمة في تغيّر شكلٍ يكون في خدمة مهمّة

«مؤسّسيّة» لجهاز سياسيّ أو إيديولوجيّ مهيمن.

لقد عرف الاقتصاد التّجاريّ العربيّ، مع التّوسّع الإقليميّ[3] نقلة كبيرة. وفعلًا، شهد النّشاط التّجاريّ، في العهد الأمويّ (661م- 751م) تطوّرا، ونموّا متزايدا، خاصّة بعد تكوين أسطول تمكّن من الهيمنة على كامل شرق البحر الأبيض المتوسّط[4]، وإبداع عُمْلَةٍ عربيّة خالصة حرّرت الاقتصاد من الإمبراطوريتين البيزنطيّة والسّاسانيّة[5]. لقد صاحب هذا الازدهارَ الاقتصاديّ تطوّرٌ في الفلاحة والصّناعة الحرفيّة ممّا هيّأ ازدهار المدن بواسطة تشييد المساجد والقصور وقنوات تصريف المياه والأسواق... إلخ.

ويعدّ العهد العباسيّ (750م - 1258م) عهد نجاح الاقتصاد الإسلاميّ[6]. فقد شهد نشاطًا اقتصاديّا مكثّفا في المدن والطّرق التّجاريّة بعد نقل العاصمة من دمشق إلى بغداد، وقد أفرز ذلك حركة تبادل وزيارة بين الإمبراطوريّة والعالم الخارجيّ (بيزنطة، والهند، والصّين)[7].

لقد ظلّ النّظام الاقتصاديّ بالأساس هو نفس النّظام الّذي كان قائما في مكّة قبل الإسلام، وما تغيّر هو كثافة الحركة بفضل التّوحيد السّريع الّذي حقّقه الفتح الإسلاميّ بين العالمين الرّومانيّ - البيزنطيّ والسّاسانيّ المتنافسَيْن ضمن ميدان (سوق) اقتصاديّ جديد وفسيح. لكن، ينبغي أن نلاحظ أنّ ما حدّد أصالة هذا النّظام هو انفتاحه على العلاقات التّجاريّة الواسعة «من خلال طرق القوافل، والطّرق البحريّة، وعملة مهيمنة هي الدّينار الإسلاميّ، ومن خلال لغة هي اللّغة العربيّة، بصفتها لغة التّجارة الدّوليّة، بل سيصبح الأمر أكثر سهولة من خلال ظهور عالم جديد يكتسي قابليّة للتّحوّل التّقنيّ، ويرضى بالتّنافس القائم بين الأسلوب البيزنطيّ والأسلوب الشّرقيّ، كما يوافق على نشر ذلك في ربوع العالم الإسلاميّ»[8]. وعلاوة على

ذلك، فإنّ المراهنة على شبكة حضريّة« ستعطي العالم الإسلاميّ الجديد مشهده الاقتصاديّ والاجتماعيّ والثّقافيّ. فشبكة كاملة من العلاقات ستمتدّ من مدينة إلى أخرى، وهذا ما يمثّل، مرّة أخرى، نقاط قوّة ومراكز عصريّة للحياة الاقتصاديّة»[9].

لقد هيّأت ديناميّةُ الاقتصادِ العربيِّ الجديدةُ وانفتاحُ نسق التّنظيم الاقتصاديّ، تشكّلَ برجوازيّةٍ تجاريّة، على وجه الخصوص، في أهمّ مدن العالم الإسلاميّ، استطاعت أن تبلغ مرتبة اجتماعيّة مرموقة. ومع ذلك، فإنّها لم تتمكّن من النّفاذ إلى السّلطة السّياسيّة( ). كانت الطّبقة المسيِّرة مكوّنةً خصوصًا من المحاربِين المسلمِين الّذين أصبحوا مالكي أراضٍ، بعد ما كانوا جنود مرتزقة (كما في حالة البويهيّين والطولونيّين...).

وفي الواقع، لم يكن تغيّر المؤسّسة الذّاتيّ واضحًا في هذا العالم الجديد إلاّ على الصّعيدَيْن السّياسيّ والثّقافيّ. وقد برزت أوّل أزمة مؤسّسيّة حادّة من خلال الفراغ الّذي أحدثته وفاة الرّسول. وبالفعل، فعلى إثر وفاة الرّسول، الّذي حلّت سلطته محلّ السّلط الّتي كانت منتشرة بين القبائل العربيّة قبل الإسلام[10]، وجدت المؤسّسة السّياسيّة نفسها مهدّدة حقيقة بالتّفكّك بالنّظر إلى إمكانيّتَيْن: فقد بات التّوازن المؤقّت الّذي أقامه الرّسول، وأمسك بزمامه بين المهاجرين من مكّة، والأنصار سكّان المدينة، معرّضا للتّهديد، إذ تجمّع الأنصار في سقيفة بني ساعدة[11] من أجل تعيين خليفة الرّسول. لكن، بفضل تدخّل أبي بكر وعمر بن الخطاب وأبي عبيدة، وهم من الصّحابة، انتقلت السّلطة إلى قريش (قبيلة الرّسول)، الّتي هي المقرّ الوحيد للإمامة والسّلطة الإسلاميّة[12]. وبالفعل، فقد تمّت مبايعة أبي بكر على الخلافة.

اختلّ التّوازنُ الّذي أقامه الرّسول، على المستوى الخارجيّ،

بين السّلطة المركزيّة ومختلف القبائل العربيّة. فقد رفضت القبائل دفع الزّكاة الّتي هي نوع من الضّريبة الضّروريّة الّتي يجب على كلّ مسلم دفعها، ويسمّى هذا الرّفض رِدّةً. غير أنّ الثّورة المناهضة للسّلطة الدّينيّة[13] مناهضةً شديدةً، قَمَعَهَا أبو بكر الصّديق الخليفة الجديد مستخدما أسلوب القوّة، دون تردّد، ضدّ القبائل الانفصاليّة، وخاض حربًا حاسمة بقيادة خالد بن الوليد الخبير العسكريّ الكبير.

ولقد تمخّضت عن هذه الأزمة السّياسيّة الأولى الّتي واجهت النّظام الجديد في تاريخ الحكومات الإسلاميّة نتيجتان أساسيّتان:

- النّتيجة الأولى هي تأكيد مبدأ الشّورى في تعيين الرّؤساء. وقد مثّل هذا المبدأ، في الحقيقة، جزءا من التّقليد القبليّ العربيّ. وقدّ عزّزته البَيْعَةُ الّتي هي معاهدة على الوفاء بين الإمام والمجتمع[14].

- والنّتيجة الثّانية هي أمكان التّعرّف على العدوّ الخارجيّ بفضل توحيد العرب على وجه الخصوص، وإحلال السّلام باتّجاهين اثنين: باتّجاه الإمبراطوريّة السّاسانيّة في الشّمال الشّرقيّ، وباتّجاه بيزنطة وضواحيها (سوريا ومصر) في الشّمال الغربيّ. والحقيقة أنّ تصلّب الحكم الإسلاميّ الجديد إزاء المرتدّين قد خفّف من تمرّدهم في آخر المطاف بواسطة قانون الحكم والنّظام الّذي وقع تطبيقه في البلدان المفتوحة، هذا القانون الّذي اعتمد في الآن نفسه على المبادئ القرآنيّة والنّماذج الإداريّة المحلّيّة. لقد أتاحت المرونة والانفتاح المُمَيِّزَيْنِ للنّظام الجديد الّذي أرساه العرب الفاتحون، حركيّة خاصّة للمجتمع الجديد، وتوسيع قاعدة السّلطة الاجتماعيّة: فأحاط النّظام السّياسيّ الجديد بمهامّ أساسيّة ثلاث:

1 - تنظيم جهاز إيديولوجيّ عمليّ يتمثّل في إنشاء هيكل

الدُّعَاة الّذين يسافرون إلى كلّ البلدان المفتوحة لتعليم الدّين الجديد وتعبئة الحشود من أجل إعدادهم للجهاد، أي للحرب المقدّسة.

2 - تنظيم ضرب من الإدارة المصرفيّة بإنشاء ديوان لجمع الأداء والضرائب ونفقات الدّولة.

3 - تنظيم جهاز عسكريّ ردعيّ لمواصلة حركة الفتوحات، وإقامة النّظام في البلدان الّتي وقع فتحها.

ينبغي أن نسجّل أنّه إذا كانت هذه المهامّ الثّلاث قد تحقّقت بشكل أو بآخر في عهد الرّسول وخلافة أبي بكر، فإنّ تمركز السّلطة تشكّلَ مع عمر الخليفة الثّاني الّذي أُسند إليه اللّقب الجديد «أمير المؤمنين». وبالفعل، فإنّ التّاريخ الإسلاميّ الرّسميّ خصّ الخليفة عمر بتنظيم الأراضي المفتوحة وتركيز قواعد الحكم المهيّأة لإدارة شؤون المجتمع الجديد[15]. ويعود إلى عمر أيضًا التّنظيم المصرفيّ، وهو الدّيوان، المهيّأ لتقوية الدّولة[16].

أمّا أزمة النّظام «التّأسيسيّة» الثّانية الّتي هزّت الحكم الّذي أقامه الرّسول في الوقت الّذي مكّنته من البنيات المؤسّسيّة الّتي جعلته مستمرّا، هي ما أطلق عليها طه تسمية «الفتنة الكبرى»[17]. وكي نميّز جيّدًا أمر هذا الاختبار، علينا أن نذكّر بالأحداث التّالية: فبعد وفاة عمر، تمّت مبايعة عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أميّة على الخلافة، وقد كانت هذه المبايعة دالّة على انتصار الأرستقراطيّة وإدراك ثأر عشيرة بني أميّة الّذين عارضوا الدّين الجديد معارضة شديدة، ولم يعتنقوه إلاّ بصفة متأخّرة. وقد تحقّق هذا الانتصار بعودة بني أميّة إلى المواقع القياديّة لاحتكار جهاز الحكم. وينبغي أن نسجّل بأنّ هذا الانتصار قد تحقّق بفضل كفاءة أعضاء العشيرة وتجربتهم في مجال تصريف أعمال الدّولة، خاصّة وأنّ العالم الإسلاميّ

قد تنوّع، وأنّ الفتوحات قد أَثْرَتْ الفاتحين والدّولة الجديدة.

وبالفعل، كان هناك عدم توازن بين المؤسّسات الابتدائيّة الهشّة وبين اتساع الحكم الإسلاميّ اتّساعا سريعا غير عاديّ[18]. لقد أدّى عدم التّوازن هذا، إلى جانب استياء العديد من العشائر الأخرى (خاصّة العشيرة الهاشميّة الممثّلة في عليّ والعبّاس) إلى بعث حركيّة سياسيّة جديدة، هي ظهور معارضة للتّيّار الّذي يدعمه صحابة الرّسول.

لقد انتظمت معارضة العشيرة الأمويّة حتّى في المدينة حول عائشة (أرملة الرّسول)، وعلي (رغم معارضته لعائشة)، وخاصّة أتباع الرّسول القدامى طلحة والزّبير؛ والتحق بهم عمرو بن العاص فاتح مصر وأميرها بعد عزله وتولية أحد أقرباء عثمان مكانه: إنّها بداية ثورة حرّكتها

مجموعات مصرية مستاءة من الأمير الجديد. وقد انتهت هذه الثّورة باغتيال عثمان بينما كان بصدد قراءة القرآن[19].

ولن يضع موت الخليفة الثّالث المأسويّ حدّا للاضطرابات. لقد اكتشف الفاعلون السّياسيّون، من خلال فعل الاغتيال، أنّ الخليفة، في المقام الأوّل، رجل سياسة يدير الشّؤون بقطع النّظر عن الخير والشرّ كخير وشرّ. فلا حكم إلاّ بواسطة القوّة والسّلاح. وقد كان الخليفة الرّابع عليّ الّذي خلف عثمان، منذ الأيام الأولى لحكمه، في مواجهة وضعيّة غير مريحة: فحلفاؤه بالأمس (طلحة والزّبير) غير الرّاضيَيْنِ، التحقا بفريق عائشة لتعزيزه بمكّة. وأعلن معاوية حاكم سوريا ومؤسّس المملكة الأمويّة معاقبة المذنبين. أمّا أتباع الرّسول القدامى، الّذين اعتبروا اغتيال عثمان انتهاكًا للحرمات، فقد حمّلوا المسؤوليّة عليّا بما أنّه رفض معاقبة[20] المذنبين.

وغادر علي المدينة نحو الكوفة أمام قوّة المعارضة، وخاض حربًا انتصر فيها (أكتوبر 656م) على فريق طلحة والزّبير. غير

أنّ دمشق استطاعت الصّمود مع معاوية، في حين أنّ بلاد العرب ومصر بقيتا على الحياد. وقد اتّجه علي إلى سوريا، وفي خريف 657م، فتواجه الجيشان في صِفِّين.

وانتهت معركة صفّين بالتّحكيم الّذي أعطى على الصعيد العمليّ الحقَّ لمعاوية. غير أنّ فريقا من الجنود، ممّن رفضوا مبدأ التّحكيم نفسه، انسلخ عن جيش علي (الخوارج)، فأرسى بذلك أوّل صورة للشّيعة في الإسلام[21].

وسحق علي الخوارجَ في نهروان، واستعاد معاوية مصر، وولّى عليها عمرو، وأخضع بلادَ العرب، وعيّنه أنصاره سنة 660م خليفة. أمّا علي، فقد اغتاله في جانفي 661م بالكوفة شابٌّ من الخوارج عندما كان يُعِدُّ لشنّ هجوم ضدّ معاوية.

هذه الأزمة الحاسمة في النّظام الإسلاميّ الجديد، جعلت روبار منتران Robert Mantran يقول: «أين كانت وحدة العالم الإسلاميّ الّتي أرادها الرّسول؟» كانت مصدر خلق الأحزاب السّياسيّة والصّراع الدّائم من أجل الحُكم الّذي اتّخذ أحيانا شكل حرب أهليّة معمّمة. وسيكون الصّراع من أجل الحكم، من الآن، بين ثلاثة أحزاب هم: الخوارج المتصلّبون الصّارمون الّذين يعلنون أنّ الخليفة يمكن اختياره بمعزل عن أيّ تفاضل في النّسب أو العشيرة أو الرّتبة الاجتماعيّة، وأنّ جمهور المؤمنين يمكنه أن يثور ضدّ الخليفة الّذي يرتكب ذنبًا كبيرًا؛ والشّيعة الّذين يعلنون انتماء قائد الدّولة إلى الأسرة النّبويّة، ويعتقدون أنّ مهمّة رسول الله تتواصل عن طريق الإمام (عليّ) الّذي يتمتّع بالميزات نفسها تقريبًا باستثناء الوحي؛ والسّنيّون الّذين تبعوا معاوية في البداية والّذين انضمّوا فيما بعد إلى الثّورة العبّاسيّة.

وبالفعل، فإنّ هذه الأزمة الثّانية الّتي واجهها النّظام أثارت بكلّ حدّتها مشكل مضمون السّلطة الرّسميّة المركزيّة في العالم

الإسلاميّ الجديد. لقد مثّلت خلافةُ آخر خليفتين (عثمان وعليّ) تجربتين غير مسبوقتين: تأسّست الأولى على نمط سلطة العشيرة القديم، بينما تأسّست الثّانية على قراءة موجّهة لنصّ الوحي الّذي حدّد مميّزات الإمام السّياسيّة والدّينيّة. وقد أفضت التّجربة الأولى، في ظلّ ظروف محدّدة، إلى نمطَيْ الحكم الأمويّ والعبّاسيّ، في حين أفضت الثّانية إلى الحكم الشّيعيّ.

لقد نشأت حركيّة جديدة في الحكم، فمن الآن فصاعدا، لم يعد الحكم مرتبطا عضويّا بالإيمان الدّينيّ، وإنّما هو مسألة مرتبطة بذكاء القائد السّياسيّ[22] وقوّة إقناعه. فعندما تمكّن الحجّاج بن يوسف، حاكم العراق في عهد عبد الملك (685م - 705م) من إعادة النّظام إلى حكم أنهكته الثّورات المسترسلة، لم يتردّد في دعوة الجيش السّوريّ إلى ممارسة القمع الدّمويّ[23].

لم تعد الدّولة تعمل باعتبارها جهازا إيديولوجيّا بالأساس. إنّها أيضا، وعلى وجه الخصوص، جهاز ردعيّ: فلم يعد الجيش «فقط قوّة هجوميّة دفاعيّة في الآن نفسه موجّهة نحو الجبهة البيزنطيّة، لقد أصبح، بوجه خاص، أداة ردع داخليّ أيضا. هكذا تكون جدليّةُ الثّوراتِ والبناءِ أساسَ الدّولة»[24].

لقد تحقّقت جدليّةُ الثّورةِ والقمع، أي جدليّة الأزمة والمؤسّسة في حدثين مهمَّيْن، يتمثّل الأوّل في تقتيل الشّيعة وقائدهم الحسين بن عليّ في كربلاء (680م) من قِبَل الجيش الأمويّ، ويتمثّل الثّاني في ثورة المختار في الكوفة الّذي نجح في أن يجمع حوله السّاخطين على النّظام والمعارضين له. وكان يزعم أنّه يعمل باسم ما اعتبره ابن عليّ «المهديّ». وقد انهزم وقتله عبيد الله سنة 687م. لقد أصبح الحدث الأوّل رمزا للنّضال والألم بالنّسبة إلى كلّ الشّيعة، بينما ركّز الثّاني تحالفا جديدا بين المعارضين المؤلّفين من العرب السّاخطين والموالي (وهم المسلمون غير العرب)[25] الّذين سيلعبون دورا حاسما في

انتصار الثّورة العبّاسيّة[26].

إزاء الحركيّة السّياسيّة الجديدة، وأمام جدليّة الثّورة والرّدع الّتي هيّأت لنشأة النّظام العبّاسيّ[27]، تشكّل ميدان جديد للتّفكير هو الإمامة. وينبغي القول بأنّ هذا التّفكير السّياسيّ بدأ منذ وفاة الرّسول بمجرّد توقّف الوحي عن إسناد الحكم. وقد جرى النّقاش في السّقيفة حول شرعيّة السّلطة بالنّظر إلى الدّين الجديد والظّروف الجديدة. غير أنّ مشكل الحكم لم يطرح فعليّا بصفة خطيرة إلاّ على إثر الفتنة الكبرى، وتحديدًا مع معركة صفّين. فالخوارج، الّذين رفضوا حتّى مبدأ التّحكيم الّذي اقترحه معاوية، أرادوا أن يبيّنوا في الآن نفسه تجذّر الإمامة في المبدأ التّيوقراطيّ («بما أنّ الحكم لا يكون إلاّ لله») والإمكانيّة الواقعيّة الّتي يتمتّع بها المواطن الجديد المسلم لمقاومة الإمام الّذي يحيد عن الصراط المستقيم، ورفض طاعته. ينبغي أن تتجلّى نظريّا، إذن، الأسس الدّينيّة في السّلطة وتحدّد شروط إمكان الإمامة من خلال تمييز الإمام العادل عن الإمام الجائر.

لقد طرحت الممارسة السّياسيّة ضرورة خطاب (كلاميّ) يعرّف مبادئ العقيدة (الإيمان)، وبالتّالي مبادئ الكفر حتّى يتأتّى إقرار عدالة حكم الخليفة. وقد اغتنى هذا الجدل، بواسطة تطوّر الخطاب الكلاميّ (التّيولوجيا)، الّذي هو ديالكتيك عقلي تشكّل ضمن خطاب فكري سّياسي متميّز بذاته و«مستقلّ» مع أقدم المتكلّمين وهم المعتزلة[28]. غير أنّ الممارسة السّياسيّة طرحت أيضًا ضرورة إعادة قراءة القرآن، والكشف عن معانيه الخفيّة (التأويل). وقد دعا الشّيعة إلى تفسير القرآن تفسيرًا روحانيًّا من أجل تأسيس نظريّتهم السّياسيّة في الإمامة. وسوف يستعمل أئمّة الشّيعة لأوّل مرّة تأمّلا روحانيّا بل فلسفيّا من خلال فكرة التّخفّي. وستتطوّر هذه الفكرة أيضا خارج نطاق الشّيعة وتنتشر في كلّ الأوساط الفكريّة الإسلاميّة، لدى

التّيولوجيّين والفلاسفة والمتصوّفة...

لكنّ تغيّرَ المجتمعِ الإسلاميِّ الذّاتيَّ، أي قدرته المتواصلة على خلق أشكال الاندماج والتّبادل والتّكيّف مع مقتضيات الثقافات الجديدة الّتي يلاقيها، أصبح أكثر وضوحًا وجلاء في الثّورة العباسيّة ومملكتها في بغداد (750م- 1258م). وبالفعل، فهناك ثلاثة عناصر أساسيّة قد ميّزت هذا التّغيّر الذّاتيّ هي: اتّساع قاعدة المجتمع الإسلاميّ الاجتماعيّة اتّساعا سمح لعناصر منتمية إلى الحضارات الأخرى بالاندماج في دواليب الدّولة (الوزراء عموما والكتبة وقيادات الجيش والشرطة...)[29]؛ وقد أعطى تفرّق السّلطة المركزيّة، عبر بعث تعدّديّة في الوزراء والأمراء، مظهرا متكثّرا للعالم الإسلاميّ، وجعل من التّنوّع الإيديولوجيّ والثّقافيّ[30] أمرا ممكنا؛ وأخيرا تَحَقُّقُ التّطوّر غير المسبوق للثّقافة الدّينيّة والفلسفيّة والأدبيّة والعلميّة في ظلّ التّنوّع والانفتاح، بما أنّ الفترة ما بين القرن الثّالث الهجريّ والقرن الخامس الهجريّ قد شكّلت أفقا ثقافيّا جديدا، وقد تحرّر من انغلاق مجال عقيدة الإسلام، موسّعا الأفق لتعدّديّة الممارسات البرهانيّة الّتي همّها الأكبر هو فهم العالم كما هو[31].

وفي الواقع، فإنّ أزمة حكم الدولة العبّاسيّة نبعت ضرورة من التّعاظم المتواصل لسلطة الجيش الّذي يعود إليه نجاحها وتماسكها وصمودها. فالجيش لم يعد مجرّد أداة غزو بالنّسبة إلى المملكة الأمويّة، وإنّما أصبح أداة «عنيفة» لتطبيق السّياسة داخل حدود الإمبراطوريّة. فتجنيد المرتزقة المحترفين من غير العرب (الإيرانيّين ثمّ الأتراك) أصبح قاعدة أثقلت كاهل الدّولة بمصاريف جيش يعدّ 50.000 رجل[32]، فاضطرّ الخلفاء إلى تعويض الرّواتب والحوافز بتمليك الأراضي (الإقطاع). لقد خلق تنقيح نظام خلاص «المرتزقة» بتعميم نظام الإقطاع هيكلا اجتماعيّا «غريبا» استحوذ على السّلطة والثّروة لفائدته. ولم

يعد الخليفة سجين إرادات تحكّميّة فقط، بل إنّ هيكليّةَ المجتمعِ الإسلاميِّ الاجتماعيّةَ وجدت نفسها مقلوبة أيضا. فحتّى المفكّر أو الكاتب المرتبط بدواليب السّلط لا يجد سندا واقعيّا إلاّ ضمن الطّبقة المتوسّطة المتكوّنة من التّجار والحرفيّين والموظّفين السّامين والبقيّة من كبار المالكين الّذين استبعادهم العسكريّون. و«لم تتحصّل هذه الطّبقة بتاتا على السّلطة السّياسيّة بالرّغم من أنّ الكثير من أعضائها قد حازوا على المرتبة الأوّلى أو الثّانية في الدّولة»[33].

وقد علّق محمّد أركون على ذلك بقوله: «لقد أمّنت هذه الطّبقة، بذوقها الانتقائيّ وانفتاح فكرها، امتدادا حقيقيّا للقيم الإيتيقيّة والدّينيّة والجماليّة الّتي تكوّن عمق الحضارة الإسلاميّة»[34]. وكان هناك أيضا طبقة اجتماعيّة ثالثة، هي طبقة «الحشود الشّعبيّة الكبرى غير المندمجة [...]، وهي الطّبقات الخطرة»[35] الّتي تعيش في الحقول ومحيط المدن الكبرى، والّتي تكوّن دعمًا كبيرًا للحركات الحنبليّة ومناضلي الشّيعة وكلّ حركات المعارضة الشّعبيّة عمومًا.

2 - التاريخ رواية

مكّنت هذه الأزمات وهذه التغيرات الذاتية التي شهدتها الجماعات الإسلامية -والتي كنّا حددناها بإيجاز- من إيجاد صيغ لتمثيل الوقائع والممارسات الاجتماعية اليوميّة والسياسية التي يمكن أن نكتشفها في أشكال السرد التي لا يمكن فصلها عن ممارستها. هذا هو الحقل المفتوح لقول التاريخ باعتباره شكلا من أشكال سردنة الممارسات متعيّنا في الرواية وفي رواية الممارسات، بيد أنّه أخذ يتطور باشتغاله على فن الرواية بتحويله إلى علم للرواية (savoir dire). إذ إنّ العنصر التاريخي لا يكمن في الترابط المنطقي والزمني للخطابات الإنسانية بل يكمن في الحدث، كما يمثل أمامنا. كان العقل التاريخي العربي في

بدايته وصفيا إذ يُعيّن الحدث بعرضه أوّلًا ثمّ بقصّ الوقائع ثانيًا.

كانت الوقائع التي تحضر في قول المؤرخ قبل الإسلام تتعلق بالفضائل المعهودة للمجتمع القبلي العربي. بالإضافة إلى الشرف الذي يلعب دورا رئيسا في بناء شكل الخطاب الشفوي للوصف التاريخي. فقد كانت كل الأعمال وشجاعة الأجداد (القدامى)، والانتماء للقبيلة ، وذاكرة النسب والخصومات القبليّة هي الوقائع التي يحفظها الشاعر وضمن السنّة الشفوية واستمرارها.

لم يعرف العرب قبل الإسلام من جنس الكتابة التاريخية إذا إلا شكل الرواية الشفوية الواصفة «لأيامهم التاريخية»[36]، و حروبهم وانتصاراتهم التي عبّروا عنها في شعر المفاخرات القديم (للمفاخرة)[37] التي تحصل عادة بين لساني قبيلتين أو عشيرتين متنافستين. إن الرواية الشعرية عادة ما تسبقها رواية نثريّة تفسّر الوقائع والممارسات الموجودة في القصيدة و تشكّل المادة التاريخيّة في القصيدة والنثر الافتتاحي[38] في الوقت نفسه، وتكوّن هذه الروايات فسيفساء من الأحداث المتباينة دون رابط محكم، ولكن في خط تاريخيّ متصاعد شبيه بما يوجد في التصرفات التقليدية وفي الحكايات الشعبية وهو ما يمنح الخطاب التاريخي نموذجا إجرائيا وليس مادة للمعالجة التاريخية فقط. وهذه السرديّة سواء أخذت شكلا شعريًّا أو نثريًّا تمثّل أسطورة حقيقيّة ورواية يتناسب فيها فن الحديث وفن الفعل مع الخطابات والأعمال القبلية والاجتماعية. إنّ الشّفهيِّ هو حقل لعرض هذه التاريخية.

كان السرد التاريخي لعرب الحجاز يتذبذب مُكوّنا نموذجه الذي سيسود القرنين الأوّلين للهجرة، فمن السمر البسيط إلى العكاظيّات[39]، ومن الأسطورة إلى المفاخرة، ومن الحكاية إلى تاريخ القدامى ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ

بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾[40].. وفي الحقيقة، لم تكن الرواية التاريخية للأيام تبتعد كثيرا عن الواقع الذي تريد إظهاره. وذلك من خلال صناعة فضاء تخيّل خصوصي. إنّها علم بكيفيّة الرواية تتناسب مع موضوعها، غير المتعيِّنِ بَعْدُ في اختيار يُسَجَّلُ في شكل زَمَنِيَّةٍ مدبّرة في المجال الاجتماعي ومنظّمة داخله ، يعتبر نفسه حديثًا دقيقًا وزمنيًّا و(دوريًّا).

إنه من الثابت إذا، أنّ القيمة التاريخية للأيام ليست قاطعة. إذ يوجد تحريف للأحداث وإضافات وأكاذيب وتعتيم. وهذا ما جعل في الواقع خبر الأيام ينتمي إلى الجنس الأدبي (موضوع المجالس الأدبية أو السمر الأدبي) أكثر من انتمائه إلى الجنس التاريخي وإلى القصص وليس إلى التاريخ. ولكن أليست الرواية التاريخية نفسها سردًا لواقعة لا تتمثل لنا إلا بما هي نتاج للخطاب؟ ألا تُنتج الرواية التاريخيّة موضوعها أيضًا؟ في كل الحالات، كانت رواية الأيام الأسطورية نموذجًا لأسلوب العمل التاريخي عند العرب إلى القرن الثاني للهجرة. لقد كان في الرواية التاريخية شيء ما يفلت من نظام الخطاب الزماني والمكاني ويرتبط بتكتيك جديد يتمثّل في تسليط الضوء على حدث (حديث) أو خبر (معلومة) ومعالجتها كما هي دون ربطها باستمرارية مكانيّة أو تعاقبية زمانيّة: وهنا فقط ظهر أول شكل لكتابة التاريخ عند العرب. كتابة ضربت بجذورها في التقاليد الشفوية المنغرسة في الفضاء الناعم للصحراء.

كيف يتمثل لنا هذا التكتيك الجديد للخطاب وهذه الرواية الدقيقة والمتقطعة للتاريخ؟

لكي نقدر على الجواب عن هذا السؤال، من الضروريّ فحص حكاية الخبر وبنيتها ووظيفتها في كتابة التاريخ. لقد بينا سابقا أنّ كلمة خبر، وقبل كل شيء، تعبّر عن السرد (قصة)، وعن المعلومة. فالسّائد أنّ المخبر لا يهتمّ بدقة الحدث إلا قليلًا،

بيد أنّ المهم عنده هو بيان الغريب والاستثنائي والهامشي... لقد ساهمت بحوث روزنتال في تسليط الضوء على بنية رواية الخبر، وقيمتها في تشييد روح علمية في كتابة جنس التاريخ وفي تطوره، وسنحتفظ من تحليلنا بالنتائج التالية وهي عبارة عن ثلاث سمات يجب تعيينها في الكتابة التّاريخيّة باعتبارها خبرًا.

1/ لا يقدّم الخبر من حيث طبيعته علاقة سببيّة بين الأحداث: فكل رواية لخبر مكتفية بذاتها ولا تشير بذلك إلى أيّ شيء لا ينضوي داخل بنيتها. فالتاريخ باعتباره خبرًا سيكون وضعًا متعاقبًا مكانيّا وغالبًا ما زمانيًّا للأخبار. فالتّزمين التاريخي هو نتاج تجاور الأخبار. ولكنّ يلاحظ روزنتال أنّه يستحيل إقامة ممارسة تاريخيّة عميقة بهذه الطريقة.

2/ يحافظ الخبر في روايته على ملامح الأقصوصة الجديدة التي نقصّها. (بنية مشابهة لرواية الأيام) ويتخيّر الغريب والمثير للحقائق التاريخية الجدّية ويلاحظ روزنتال في هذا السياق أن صفة الخبر هذه هي العنصر الجوهري لعلم التاريخ الإسلامي. والذي بواسطة هذا الشكل تصدّى لإثارة الصغار والمثقفين المختصّين لكي يهتموا بالتاريخ. فرواية الخبر تمنح ذائقة غير معهودة لجنس التاريخ. إذ تبقي على حرارة الشفوي وتلقائية الحديث والحوار بتقديم نفسها بأسلوبها المباشر ولغتها المتلوّنة بصورها الغاضبة موضوعًا أثيرًا للجنس الأدبيّ.

3/ غالبا ما تكون رواية الخبر- إن لم يكن ذلك عادة فيها- متضمّنة لأبيات شعرية وقصائد. وإذا كانت بعض الأبيات تؤكّد أخلاقيات حدث ما تثيره رواية الخبر. فإنّه عمومًا تقوم علاقة غائمة جدًّا وأحيانًا معدومة بين بيت الشعر والرواية نفسها.

هذه الأشكال الثلاثة للرواية التاريخية تشير حقيقة إلى أن القصّ أو الرواية تتضمّن علمًا يأخذ شكل جمع لا ينتهي من

المعارف المخصوصة، ولكن هذا العلم هو قبل كل شيء علم بكيفية الرواية، أمّا المعارف فتكون جزئية ولا تتعلق إلا بالوقائع البارزة والغريبة لأفراد القبيلة. إنّ هذا العلم لن يتكاثر و لن يكوّن ذاكرة أي حضورًا في الأزمان المتعددة وانفتاحًا إلا في القرنين الثالث والرابع للهجرة. إذ كان قبل ذلك متصلا بالسيرة وأحاديث الرّسول التي تكوّن النموذج المعياري والعملي لكل إيتوبيا سياسية إسلامية.

لكن المعرفة التاريخية كانت حسب ج. ب. فارنان هي أن نجد الأب والأم ونرسم شجرة الأنساب[41]. لقد كان التاريخ طريقة حقيقية للمجتمع العربي قبل الإسلام، للرجل كي يعيّن أصله وليتذكر أباه. وكان علم الأنساب شكلًا من الرواية التاريخية التي تكشف عن البنية القبلية ونمط تكوّن العلاقات العائلية والاجتماعية في القبائل العربية قبل الإسلام. ولكن هذه المعارف التي تعود لعلم أنساب القبائل في الجاهلية لم تستطع أن تنفلت من التآكل بسبب التحولات الاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي الذي دخل الإسلام. وبالفعل فإن اعتبارات سياسية واجتماعية تعود للأزمات والانحرافات المختلفة للمجتمع الإسلامي قد غيّرت المعطيات الجينيالوجية (النسابية).

وعلى الرغم من هذا التآكل أو بسببه فإن المؤرخين العرب في القرنين الثاني والثالث واصلوا اهتمامهم بعلم الأنساب الذي يمكن أن يكون في زمن الأزمات السياسية الاجتماعية مرجعًا يهدف إلى الاستئثار بسلطة سياسية أو ثقافية أو اجتماعية. فالبيروني (973 - 1048) على سبيل المثال يضع جدولًا نقديًّا لعلم الأنساب ويعتبره قائمًا على التملّق أو فنًّا يهتم بالغيبة وتشويه السمعة يحرّف الأحداث عبر تحويل القبح إلى جمال وعبر إخفاء السلبيات من أجل إظهار الخصال الإيجابيّة[42].

وبهذه الكيفية إذن يرسم فضاء الاشتغال التاريخي عند العرب قبل الإسلام ويبقى الشرف والكرامة وعموم أخلاق العرب

الرحّل دومًا هـي المحور الذي ينتظم حوله كل السرد التاريخي في تلك الفترة. فالأيام (الأيام التاريخية) من جهة وعلم الأنساب من جهة أخرى (الجينيالوجيا) كلها تشكل ضروبًا لإدراك الماضي والتاريخ وتمثل نوعًا من الوعي العربي العائم ولكنه موثوق.. هذه العروبة سوف لن تتحدّد وتتأكد وتسمح بوعي سياسي على نطاق أوسع من القبيلة ومن المجتمع إلا مع الإسلام.

لم يتمكن الإنسان العربي من السمو إلى الكلّيّ وإلى الإنسانيّ إلا مع الإسلام الذي لم يكن من حيث موضوعه ومن حيث مشروعه دينا للفرد، وللروح الخالص. ليس الإسلام فقط حبا أو علاقة حميمة للروح مع الله، كما أنّه ليس دين الفردية الروحانية بل هو دين الالتزام بالاجتماع[43]. وعلى هذا النحو تمكّن الإسلام من تغيير الإيديولوجيا المهيمنة القائمة على بنى قبلية، بأن سمح ببناء تصور جديد للنظام السياسي. ولكنه دعا في الوقت نفسه الإنسان العربي ودون تمييز اجتماعي ليوجّه رغباته وحياته إلى المستقبل والخارج. كما نادى في الوقت ذاته بالأخوة بين الناس لينصهروا في دين يتّسع للإنسان مهما كان عرقه وأصله. ومن الآن فصاعدا سيشعر الإنسان المسلم بالتزامه بإسلاميّته و بهذا سيعبّر على التحامه بالكون و لكن بالدين الجديد دين الوحدة والإنسانيّة وليس بواسطة اللوغوس أو العقل. إنّ التاريخ في الإسلام هو إذن تاريخ هذا الالتزام وهو رواية تحاول تسليط الضوء على فترة بناء الإسلام دينا وسلطة وأن تبحث عن أصله وجذوره عبر سلسلة النبوات المتعاقبة وأن تتابع في النهاية بناء تطوره وأن تصف مختلف أزماته وتحولاته الذاتية. فالإسلام بما هو نموذج معياري وعمليّ مؤسس لروح تاريخية أصيلة وموافقة لطبيعته ولمشروعه الإنساني.

في هذا الإطار إذن يجب فهم إسهام رواية القصص القرآنية في بناء الرّوح التّاريخي عموما. ومثلما تم دراسته

سابقا[44] فإن رواية القرآن تعمل على إعادة تسجيل الزمن المعيش على أنّه قدر مشترك في الزمن الكوني وتقيم مختبرا للدراسة والتثبّت من قيم السلوك البشري وقوانينه. وبتعبير آخر فإنّ الإنسان في التصور الإسلامي الجديد ليس مهملا بما أنه لا يخرج عن حدود الزمنية. إنّ واحدا من بين مشاريع رواية التاريخ الإسلامية يكمن بالفعل في تجاوز إطار علم الأنساب وأساطير الأيام التاريخية من أجل رؤية أكثر بنيوية ، تربط وضعية الدين الجديد بسلسلة الأنبياء المتعاقبين مبتدئة بقصة الخلق ومنتهية بحدث الإسلام. ولكنّ المهم في كل هذا هو تدشين حقول اشتغال جديدة عند المثقفين (العقلاء) العرب الحديثي العهد بالإسلام. ليست رواية القرآن للتاريخ مدهشة فقط بفتح المخيال على الزمان البعيد ولكن لأنّها أيضا تمدّهم بمادة للتفكير وتشكّل لهم مجالا معرفيّا جديدا. يروي لنا أبو شامة بأن أصحاب الرّسول وتابعيهم غالبا ما يتدارسون أحاديث القدامى ويتذاكرون أحداثهم ويبحثون آثارهم وبقاياهم[45].

لا يُفهم التاريخ في نظر المسلمين إلاّ ضمن الوعي بعلاقته بالممارسة. فالتاريخ هو أساسًا الرواية التي تكشف النموذج الأصلي الموجّه للممارسة على النطاق الاجتماعي والثقافي والسياسي. وبمحافظته على شكل الأيام. تنبني الرواية التاريخية إذن حول هذا النموذج الأصلي. هذا النموذج المعياري والإجرائي الذي يعطي للالتزام الإنساني ولممارسته طابعًا أخلاقيًّا وكونيًّا. لا يتمثل الأمر إذن بالنسبة إلى المؤرخ في نقل مسار أحداث الجماعة الجديدة باتّجاه عقلنتها ومأسساتها بل على العكس من ذلك يجب يقدر على ربط هذه الأحداث وهذه الأخبار ربطًا عضويًّا بواسطة إجراءات متعدّدة عبر الرواية التاريخية وعبر قصص الأنبياء منذ بداية الخلق إلى ختم النبوة [46] بطريقة تجعلنا فيها الرواية قادرين على التفاهم أكثر وفهم النّاس على نحو آخر أو حتّى بداية الفهم حسب عبارات بول

ريكور[47]. يمكن أن نقول إن الرواية التاريخية بأخبارها هي تفسير للعالم الذي نعرفه حسب نموذج نريده أن يدوم وحسب رؤية عملية نؤسسها. وبالتالي فإن الرواية الإسلامية للتاريخ بقيت في بدايتها متصلة اتّصالًا عضويًّا بالعلوم الدينية وبالسياسة الإسلامية أي بالتفسير القرآني وبالتشريع الإسلامي وبالفقه وبعلم الحديث.

إنّ الحديث هو رواية قصيرة تروي (أو يجب أن تروي) كلامًا أو فعلًا للرسول محمد. ولنشر هنا إلى أن الفعل حدّث بمختلف مشتقاته يعني في الوقت نفسه وصَل واحتلّ مكانًا الشاب والجديد والعارض والبداية والحدث والتقلبات والظهور ولكنّه يعني أيضا حافظ وخلق وأنتج وروى وربّى وتكلّم وسبب[48].

تربط الإيتيمولوجيا إذن الرواية (سبّب وروى) إلى الحدث والتاريخ. وبهذا المعنى فهي حديث بالأساس. أي أنها تعيّن كلام المتكلم : زيفه أو حقيقته التي تعطى لهذا الكلام. فالواقعة والكلام صورتان تظهران في علاقة الإنسان بالكائن (الكائن في العالم). وفي هذه الحالة يظهر الحديث على أنّه صورة الكلام الذي يشهد مباشرة بما وقع، وما قع وما سيكون كأنه تاريخ يعيّن الحدث النموذج (الوحي). مثلما كان الأمر مع النبي إبراهيم باعتباره مستقبل الأمة الإسلامية. ولذلك ليس غريبا أن يكون الحديث هو أول شكل لوصف التاريخ في الإسلام وأن يكون أول موضوع له هو حديث رسول الله وأن يكون أول المؤرخين هم الرواة والمحدّثين. (المحدّثون الرسميون). ليس الحديث مبيّنًا القرآن ومخصّصا للقوانين ومفسّرا للوضعيات وراويًا الأحداث الماضية فحسب بل إنّه يلتمس الأفعال أيضًا وينير طريق العمل ويوجّه المسلمين إلى الخارج ونحو المستقبل.

ربما يجب أن نلاحظ في هذا المستوى أن القرآن وحسب تصور للتاريخ المقدّس وبواسطة القصص, أي قصص الأنبياء

وشعوبهم، يهدف أساسًا إلى تقديم الدروس والعبر المستخلصة من التجارب التاريخيّة للشعوب وتعيين الحقيقة: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[49]، وقوله تعالى: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[50]. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[51]. إنّ المهم هو أن نعرف كيف نقرأ قصص القرآن وكيف نؤوّل أحداثها بواسطة الإيمان، وسيكون حديث الرّسول في هذا المستوى ضروريًّا لتقديم الإضاءات اللازمة.

يمكن القول حقًّا، إن صعوبات قراءة القرآن وصعوبات تفسيره وتأويله أجبرت السّابقين إلى الإيمان إلى طلب البيان من الرّسول. وفي هذا المعنى توضّح كلمات الرّسول وأفعاله الشروط والأسباب التاريخية لنزول مختلف آيات الوحي وسوره وأسباب النزول التي تضبط متطلبات القرآن وقوانينه في مادة الحقوق والتشريع الإسلامي. على هذا المستوى يجب أن نعتبر الحديث ملحقًا ضروريًّا ولازمًا للنص المقدس بما أنه يُنظر إلى الرّسول - من خلال حياته وممارسته المثالية - على أنّه الموضح للقانون الذي يعلّمه والمفصح عن ما في القرآن. فكلام الرّسول وممارسته لم ينظر إليهما باعتبارهما نموذجًا معياريًّا وعمليًّا لكل نشاط اجتماعي سياسي فحسب, ولكن أيضا باعتبارها المثال الذي يستمدّ قيمته من سلف يصنع القانون بشكل لا يقبل الاعترض[52]. فالسنة تبيّن القرآن وتحدد معانيه وتؤسس قوانينه. ونشير هنا أنه عند غياب الحديث تمثّل أعمال صحابة الرّسول وإشاراتهم بالنسبة إلى المسلم مصلحة على المستوى الثقافي.

في البداية وفي مستوى موضوع الحدث ومعالجته يوجد إذن تكافؤ بين الحديث ووصف التاريخ، كما يوجد أيضًا بينهما وحدة

كاملة انطلاقًا من المنهج ووصولًا إلى حدّ يضمن استمرار شكل رواية الأيام، والمؤرخ أيضًا وجامعو الحديث مضطرون للاستنجاد بالتقاليد الشفوية للبحث عن المعلومة وبناء أخبارها. وقد اختلطت أسماء المؤرخين الأوائل بأسماء المحدّثين إذ كانوا كلهم رواة محترفين.

3 - التحكم في التاريخ

إنّ الذاكرة مرتكز لكل تحكم في الزمان والمكان، وفي هذا المعنى يلعب التاريخ دورًا مهيمنًا في بناء تقنيات التحكّم والسلطة. وتتعاقب ثلاثة أشكال للذاكرة لتبقي الجدل بين المعرفة والسلطة مفتوحا:

- إنّ نفوذ النموذج المعياري والعملي في ممارسات الحاضر وخطابه يؤمّنه تكرار الرجال للماضي تكرارًا أكثر أمانة للأصل في الحاضر والتاريخ بما هو رواية هو في نطاق واسع ما يسمح بهذا التكرار ويضمن دوام النموذج.

- إنّ التهذيب هو الذي يؤدي إلى تكوين فضاء تحليليّ فالسلطة السياسية مرتبطة بمفهوم الحّد والإطار فكل ثورة سياسية تحتاج إلى فضاء «ممسوح»[53] وإلى ذاكرة مفرغة من كل محتوى كي نؤسس فيها نظامًا جديدًا وزمانية جديدة وحقلًا جديدًا للسلطة. فكل ثورة تخلق تاريخها وعلومها. ومن البديهي أن الإسلام كان في تطبيقاته ثوريّا إذ بدأ بتحطيم فضاء السلطة السياسية والدينية عند المكيين من أجل تحكّم أفضل في الفضاء[54]. أمّا المؤرخون فقد فسخوا (في مستوى الخبر كما في مستوى الحديث) المحتويات الحقيقية للأزمنة الماضية. حتى يخصّصوا لأنفسهم مكانًا معينًا في سيرورة الأحداث الرسمية. ومن هنا فصاعدًا ستكون البداية الحقيقية للتاريخ هي ولادة الإسلام الذي صار المحور الذي يدور حوله هذا التّاريخ وتنتظم به كل الأحداث (قبل وأثناء وبعد).

- الذاكرة فواصل وشظايا من معلومات متنوعة تستحوذ عليها السلطة السياسية وتفككها كي تعيد تجميعها حسب توجهاتها. فالتاريخ صلة بين ما هو مكسّر في الذاكرة وفق نظام مصنوع ومقترح من طرف حكم المعرفة والسلطة. العقل في التاريخ نظام للسلطة. وهو إمكانية تجميع للأحداث والمعلومات في نظام مسبق. فكل سلطة تحتاج إلى تنظيم الشظايا المشتتة والقبض عليها حتى تقيم شرعيتها. وبالفعل لا يمكن الشك بأن الحديث كان في بداية عهد الإسلام العلم المؤسس للسلطة والمعرفة المنظمة للذاكرة والحكمة مرادفة[55] للسياسة (البوليتيكا). إنه يكوّن المعرفة التي يمكن لمختلف الأزمات والتغيرات الذاتية للمؤسسة السياسية في بداية عهد الإسلام أن تجد وجها من وجوه الشرعية للممارسة السياسية بما أنه ذاكرة للنموذج السياسي الذي يجب على المسلمين تقليده أو اتباعه.

إذا كانت رواية القصص القرآني تقيم في النموذج الأصلي للخطاب الشعري الأسطوري[56] فقد ولدت رواية الحديث من الممارسة المركبة والمتعددة لليوميات السياسية والمتنوعة للرسول وسمحت بإمكانية تشريع الممارسات السياسية المتنوعة والمتناقضة في بعض الأحيان: إنه مرجع قابل للتلاعب به من حيث مضمونه المتنوع ومن حيث شكله الشفويّ المفتوح على النسيان، وعلى التآكل وللتغيرات والتشويهات من حيث كونها مثالا سابقا لممارسات الإنسان على النطاق الثقافي والسياسي[57].

وللعلم ، فإنّ هذا المُخبر لا يتدخل لإنارة مختلف أعمال السلطة فقط وفي نقاطه المظلمة وطرقه المتعرجة و لا يقدم نفسه داخل حدود السلطة فحسب وإنما هو الذي يسمح بتفسير الممارسة السياسية وتشريعها. أليس حقًّا أن المدينة إنّما هي التنظيم المؤسس ليس على نوع من أنواع عنف الصدامات والعنف الدائم، وإنما على نوع من أنواع اللوغوس، أي خطاب

عالم ومنظم يجعل عمل الاجتماع السياسي لوازع السلطة ممكنًا؟ ألا تكون المعرفة المناسبة لتأسيس وتشريع منتظم سياسي جديد للأمة الإسلامية الجديدة في ذلك العهد شيئًا إلا الكلام الأسطوري والشعري للقرآن والحديث الثقافي السياسي للرسول. أليس المثقف في ذلك الوقت هو الذي يملك سرّ الكلام المقدّس ويتذكر الحديث وسيرة الرّسول كي يحافظ عليها وعلى استمرارها فهو كان فنانًا ويمكن أن يكون موظفًا في خدمة إدارة تمارس السلطة.

كان الزهري الذي مات في 124، 724م من مدرسة المدينة حسب ما ذكره عبدالعزيز الدوري وقد تمكن من إعطاء السيرة (تاريخ ممارسات الرّسول وكلامه) بنية نهائية وواضحة. فمدرسة المدينة هي أول مدرسة اعتنت بتاريخ الخبر إضافة إلى اهتمامها المبدئي بالحديث والفقه. فالمحدثون المؤرخون الأوائل كانوا في أغلبهم من التابعين لصحابة الرّسول ﷺ وكانوا تارة أخوة أو أبناء الصحابة الذين لعبوا دورًا مهمًّا ومجددًا في وضع بني السلطة الإسلامية مثل حالة «أبان ابن عثمان» ابن الخليفة الثالث (مات سنة 105 هجري) وعروة ابن الزبير (مات 94 هجري)[58].

إن مؤسس هذه المدرسة في الواقع هو عبد الله ابن عباس ابن عم الرّسول (مات 78 هـ) وهو عالم كبير في الفقه والحديث وكان الطبري المؤرخ[59] غالبًا ما يذكره وكان ابن سعد كذلك يقول عنه إنه كان يدرّس الفقه وعلوم القرآن والمغازي (أي حروب الرّسول وممارساته السياسية) والشعر وأيام العرب. وتكمن قيمة هذه المدرسة في العلوم القانونية وفي علم الأخبار والحديث المتأتية من شهادات مباشرة أو غير مباشرة حول هذا النموذج التنويري المعياري والإجرائي للحروب المقدسة التي قام بها الرّسول، ولأقواله ولممارساته السياسية والدينية. لقد كانت المدينة هي المدينة الدولة. فلا سياسة بدون المدينة الدولة ولا مدينة دولة

دون حائزين على معرفة منظمة ومشرعة للسلطة. وفي هذا المعنى بقيت المدينة ولسنين طويلة المرجع والنموذج لكل أشكال المدن وفي الوقت نفسه المكان المقاوم لكل تجديد سياسي. كانت المدينة ترمز إلى طهر السلطة الإسلامية وصفائها. فالمعرفة الأولى لا يمكن أن تقيم إلا في هذا الحقل من النشاط السياسي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى كل سلطة إسلامية ومهما كان اتجاهها فهي تبحث دوما عن شكل تبريري وتشريعي لها من خلال النموذج الأول.

كان الخليفة الأمويّ (661/750م) بحاجة إلى قراءة موجهة لتاريخ الوحي القريب وللنشاط السياسي للرسول ليؤصّل مختلف الممارسات السياسية تاريخيًّا. ولذلك استفسر المؤرخون والمحدثون في مراسلات أخذت شكل أسئلة وردود (مع عروة ابن الزبير[60] مثلا)، أو بمنح علماء في التاريخ والخبر وظيفة مدرّس للحديث والسيرة في المساجد مثلما هو شأن عصام بن عمرو بن قتادة الذي سدد له الخليفة الأموي عمر ابن عبدالعزيز ديونه وعيّنه معلّما للحديث في مسجد دمشق[61]. أو بتعيين المؤرخ العالم موظفا بالبلاط الملكي مثلما هو شأن الزهري الذي كان صديق الخليفة عبد الملك (685 - 705م) وولده هشام (724 - 743م).

من البديهي إذن أن التاريخ في شكله الأول مثل رواية الحديث وجمع الأخبار المتعلّقة بالأنشطة الدينية والسياسية للرسول (سيرته ومغازيه) كان له دور فعال ومهم في الصراع السياسي الأبدي حول السلطة[62].

ألم يحرّف أهل الحديث والمؤرخون في العصر العباسي واقع النظام الأموي ويتعرّضون بكل احتقار لسلاطين هذه الإمبراطورية الذين امتنعوا فضلًا عن ذلك عن منحهم لقب خليفة؟[63] وفي كل الأحوال ومنذ البداية والولادة كانت الرواية التاريخية التقليدية رواية ايديولوجية تكونت في علاقة وطيدة

بالسلطة القائمة سواءا كانت العلاقة سلبيّة أو ايجابية. كان كل شيء يحدث وكأن الرواية هي الضامن للممارسة السياسية. فالمؤرخ الذي يبتعد عن الحدود التي سطّرتها إيديولوجيا السلطة قد يخسر حياته. وهو ما حدث لوهب بن منبّه (654/ 732م) الذي جلب لنفسه عداوة الأمير كنعان يوسف بن عمر الثقفي الذي جلده حتى الموت[64].

لقد كان وهب مؤرّخًا ومحدثًا من المصنفين التابعين لصحابة الرّسول ﷺ. كان واسع المعرفة بالتقاليد التاريخية وعالما كبيرًا وراويًا للأساطير واسع العلم ومهتمّا بشؤون بني إسرائيل"[65]. وقد اتّهم بتبنّيه رأي القدريّين وبكونه مؤيّدا لمبدا الاختيار الحر بإطلاق .

أما محمد بن إسحاق تلميذ الزهري (مات سنة 150 للهجرة 767 ميلادي) فقد كان المؤسّس الحقيقي للسيرة وللتاريخ المفصّل لحياة الرّسول فقد دعاه الخليفة العباسي الأول المنصور (754 - 775 م) الذي كان قد أهدى إليه كتابه في المغازي . كان ابن إسحاق مؤرخا ومحدثا معا وكان في الوقت نفسه متأثرًا بوهب بن منبّه الذي كان ينمّق رواياته التاريخية بالأساطير وبالزهري الذي تمكن من كتابة تاريخ كوني يبدأ بخلق العالم وينتهي بتاريخ الرّسول. وقد وصلنا كتابه في السيرة بفضل ابن هشام (مات في حدود سنة 213 هجرية)[66].

من الطبيعي إذن أن لا يتاخر العمل الذهني لابن إسحاق (الذي اتهم بالتشيّع)عن أن يكون ضد الإيديولوجيا الأمويّة ولصالح العباسيين في الوقت الذي كان فيه العباسيون بحاجة إلى دعم إيديولوجي من التاريخ لتقوية ثورتهم ونشر أطروحاتهم. ومن هذا الوقت بالذات ستأخذ الكتابة التاريخية طابعا رسميا). وستأخذ في بداية عهد العباسيين تقريبا المعنى الذي أعطاه إياها ابن إسحاق. وبالفعل لقد كان هو الأول الذي جمع رواية الأحداث الدينية والسياسية للنبي لينظمها زمانيًّا. فالسيرة بهذا

المعنى نمذجت من جديد المثال السياسي الذي كان يكمن وراء كل ممارسة وكل توجه في تلك الفترة (السنّيّة والشيعيّة والخارجية والعباسية... الخ).

كيف يعالج ابن إسحاق الحدث التاريخي؟ يجب أن نشير الى أن أدبيات هذا النوع من التاريخ التصقت بواقع الحدث لتجسّد بشكل جدّي كيفية وقوعه من خلال محاولة إثارة مشاكله وأسبابه المباشرة ونتائجه وكل ما يحيط به من الخطب والمواقف والأشعار وغيرها. سيكون من المفارقة أن نبحث في سيرة ابن إسحاق عن الحقائق التاريخية للأحداث المحددة لحقبة معينة وعن الوعي التاريخي الذي يحددها. فهذا لم يكن يعني ابن إسحاق وقراءه. إن الأمر الأهم عندهم هو وصف الحدث بدقة ويقين.

لنأخذ وصف موقعة بدر الكبرى[67] بعين الاعتبار ضمن هذا النسق من الافكار. تبدأ رواية ابن إسحاق بذكر الأسباب التي أدت إليها والظروف التي فجرتها. وبالفعل فإن غنم قافلة غنية تشمل ألفا من الجمال المحملة بالبضاعة بقيادة أبي سفيان كان في البداية سببًا مباشرًا لخروج الرّسول من المدينة على رأس جيشه غير أن القافلة تمكنت من الفرار. ثم يروي رؤيا عاتكة (عمة النبي) التي تنبأت في مكة بحصول أحداث كارثية على القريشيين ويصف الذعر الذي خلّفته هذه الرؤيا في مكة بين مختلف عشائرها. وفي الواقع كانت رواية ابن إسحاق للحلم مناسبة لوصف واقع استعداد المكيين للحرب وخوفهم من ان تفاجئهم قبيلة من اعدائهم. في هذا المستوى لا تعيّن لنا الرواية كيف عولج المشكل في الواقع ولكنها تروي بأن إبليس وقد تجسّد في صورة إنسان حرّض المكيين على حرب الرّسول[68].

يصف ابن إسحاق بعد ذلك وضع المدينة والاستعداد للحرب وعدد جنود المسلمين وعدد الجمال المشاركة في المعركة والطريق التي سلكها الرّسول بجيشه واستعماله للجواسيس الذين ينقلون

له المعلومات «كان لديهم خبر بتحركات الجيش المكي وقراره بعد استشارة الأنصار[69] بالتعرّض للقافلة رغم علمهم بأن عدد رجالها يفوق صحابته ثلاث مرات، ثم يروي بعد ذلك المعلومات المتعلقة بالقافلة التي افلتت من جيش المسلمين ثم يصف تموقع كل جيش وبداية المعركة مقاتلا لمقاتل انتهت لصالح المسلمين وفي الأخير يصف سير المعركة نفسها ثم انتصار الرّسول».

لا تتوقف رواية الحرب عند هذا الحد إذ يصف ابن إسحاق التفاصيل الرمزية لهذه المعركة والتي تتعلق بقتل أشراف قريش مثل أميّة ابن خلف وأبي جهل أو التي تخصّ منع الرّسول لجنوده من قتل رجال بني هاشم (عائلته وعشيرته) وخاصّة العباس عم الرّسول الذي ستنصفه الثورة العباسية[70] وبالإضافة إلى ذلك تهتم الرواية بشهادات تصف الناس من جانب المسلمين وهم يحاربون

وأخيرا فإن رواية غزوة بدر عند ابن إسحاق تنقل نتائج انتصار المسلمين في مكة أين بلغ الغضب درجة منعوا معها كل عزاء في قتلى الحرب. وإلى حد أنهم بدؤوا مباشرة الاستعدادات للانتقام والثأر. وفي المدينة يراجع الرّسول أصحابه في شأن الأسرى والغنائم فيتم تقسيمها ويتم إعدام أسيرين وتوزيع الباقي على جنوده ليتولى كل جندي أمر أسيرين بعد أن أوصاهم بحسن معاملتهم[71].

إثر ذلك ضبط ابن إسحاق قائمة المسلمين المشاركين في الحرب وقائمة قتلاهم وقتلى أعدائهم وقائمة الأسرى المكيين، ثم انتهى بذكر القصائد التي قيلت في المعركة.

يبدو من الوهلة الأولى أن الذي يذكر في هذه الرواية وبالجدية الكافية هو سلوك النبيّ إمام الحدث الأكبر الأول لسياسة الدولة الناشئة في المدينة: لقد وضع الكاتب كل علومه ليقدّم لنا عرضًا دقيقًا للمحركات العملية لهذه المعركة, من

الخلفية الاقتصادية وكيفية سيرها ونتائجها عند الجهتين، إلى وحدة جيش المسلمين والانشقاقات والصراعات داخل الجيش الآخر. وفي الجملة فإن ابن هشام باعتماده على ابن إسحاق استطاع أن يصبغ الأحداث بالحيوية والحضور.

ومع ذلك يجب أن نؤكد إن المادة الحية في هذه الرواية تعني وبصورة مموهة وطريفة توجها في الفهم وتعاطفا مع بني هاشم والعباس عم الرّسول بصورة خاصة وهذا مرتبط ارتباطًا حميمًا بالتوجه العام لدى المؤرخين والمثقفين (علماء الدين) في المدينة والعراق الذين يريدون اضفاء الشرعية على حكم العباسيين (والشيعة) في الصراع على السلطة.

عموما، فإن النقاشات الكلامية الأولى تعلّقت بشرعية السلطة أو الإمامة والشروط الضرورية لمارسة السلطة الزمنية منذ وفاة الرّسول (الذي ترك المنصب شاغرًا وفتح بذلك الباب على الجدل والتفكير حول كيفية اختيار الخليفة[72]). وعندما وقع الانحراف الأول للمؤسسة الجديدة تقابل المسلمون وجهًا لوجه في واقعة الجمل[73] وظهر مشكل كلامي جديد، ألا وهو منزلة المؤمن وعلاقته بمسألة الإيمان. وقد صار هذا المشكل مهما للغاية عندما تم ربطه بالخليفة الحاكم لتحديد ما إذا كان يجب أن يخسر ضرورة منزلته الإيمانية عندما يقترف كبيرة الظلم (الحكم الجائر). أما الأمويون الذين يبحثون على الولاء المطلق وغير المشروط فلا يفترضون هذا النوع من النقاش ويشجعون موقف المرجئة[74] الذين يرفضون الحكم على سلوك المؤمنين ويعتبرون المسلم كل فرد يعبّر عن ان الإسلام عقيدته. وإذا أضفنا إلى هذا تشجيعهم للجبريّة[75] وإيمانهم بالإكراه الإلهي. نفهم إذن كيف نسجت منذ البداية العلاقة بين الحوارات الكلامية والتاريخية "للمثقفين" وبين ضرورة إضفاء الشرعيّة على نظام الحكم الأمويّ. وبالفعل غالبا ما تم نقد هذا النظام بعنف. فقد اعتبرته مدرسة المدينة والعراق نظاما مغتصبا[76].

إنّ ما أردنا بيانه هو أن التاريخ يسير بصور معقّدة ومتعددة ومتناقضة أحيانا وغالبا ما تكون غامضة. إلاّ عندما تظهر نتيجة سياسية. في هذه الحالة لن يكون التاريخ قابلا للضبط والفهم والهيكلة داخل نظام يقلّل من تركيب الواقع التاريخي وتنوّعه وتناقضه. لقد كان المؤرخون والأوائل والمحدّثون العرب إذن وبمعنى ما مكرهين على ربط رواياتهم بمختلف الأنظمة ومختلف التصورات الفلسفية والدينيّة المتصلة بالسلطة. وإذا كان التاريخ هو معرفة بالرواية فذلك لأنه يُنتج في الأخير شكلا من أشكال السلطة. فالرواية التاريخية للقرآن أنتجت نموذجًا لسلطة على كل نظام في العالم العربيّ أن يقلّده أو أن يحقّقه بوجه من الوجوه. غير أن كل نظام- ينتج تاريخه- في حاجة إلى أسطورة حقّة وإلى خليط من الأقوال المعلنة وغير المعلنة والمتوافقة يضمن شرعيّته ويمرّر إيديولوجيته. وفي هذا المعنى يكون المؤرخ ملتزما وظيفيا، وهذا الالتزام لا يمكن تبريره بإرادة استغلال سبب أو نظام وإنما يبرّر بجدليّة التاريخ والسلطة التي تجعل كلّ حياد في الرواية التاريخية وهما.

وانطلاقا مما أسميناه بالنموذج الإجرائي والمعياري - والذي يستقبل حسب الظروف الأسماء أركيه *archè* أو تيلوس *telos* - يمكن ضبط التعديلات والتحويلات والقطيعات كلّها في الرواية التاريخية. فيتلقّى النموذج بصورة متتابعة أشكالا وأسماء مختلفة : فتاريخ العالم العربي والإسلامي هو في أخر الأمر تاريخ هذه الأسماء و قالبها ومحدد الحياة الاجتماعية والسياسية للأمة الإسلامية بما هي شاهد بصورة أو بأخرى على البعد الإيديولوجي لهذا النموذج. ومن هنا فإن كل الأنظمة السياسية التي تعاقبت منذ وفاة الرّسول والخلفاء الأربعة محكومة برغبة هذا النموذج في بنائهم لسلطتهم وفي إضفاء المعنى على هذا النموذج نفسه. وفي ذات الوقت يكون التاريخ ضامنا لتكرار النموذج وتحولاته التي غزت مجالات الخطاب.

وهذا وقت يصير فيه كل خطاب مطالبا بتعيين النموذج - مهما كان نظامه- (حديث وكلام وحقوق وفقه وتفسير وفلسفة وعلم أصول الخ...) تاريخا ويرتبط بالرواية التاريخية. ولكن وفي الوقت نفسه يصير علامة سياسية أي سلطة بسبب حضور ذلك النموذج بما هو الشكل السياسيّ المثالي.

ضمن هذه الشروط كانت نشأة هذا النوع من التاريخ عند العرب: نشأة حول نموذج معياري وإجرائي منظم دينيا وسياسيا، فاستقامت رواية التاريخ حديثا وسيرة (المغازي). فحول الإسلام بما هو دين الالتزام، صارت الرواية التاريخية سلطة وأسطورة حقيقية لم تتوقف عن الفعل في المسلم وتارة عن غير قصد... وهناك نرى العنصر الأساس الذي ربط التاريخ بالحديث. وسيقوى هذا الربط حتى في الوقت الذي يعلن فيه الجنس التاريخي استقلاله وعقلانيته. وهو أيضا العنصر الأساس في ربط التاريخ بالخبر. انفصل التاريخ من جنس الخبر لمّا عرف كيف يربط الخبر بمثيله وكيف يفسّره بنظيره. وصار الخبر في هذه الحالة كما يؤكد ابن خلدون منذ الصفحات الأولى من مقدمته، موضوع الرواية التاريخية. فالتركيبة الثلاثية تاريخ – حديث - خبر لا يمكن اختصارها حتى لمّا حدث الانفصال المؤلم وبناء مجال مخصوص للتاريخ.

فكيف حدث هذا التحوّل وهذا الانفصال وأين؟

1/ يجب في البداية التأكيد على الانفصال الأوّل الذي واجه الأعمال التاريخيّة، أي عند تعويض الخبر الشفويّ بالوثيقة المكتوبة (التدوين). لقد بيّنّا[77] قيمة الكتابة في تنوير إيديولوجيا الإسلام. فالقلم يسجل ويثبّت الكلام الإلهي، وبواسطته يتم نقل التاريخ وتبريره. فما هو الكلام؟ قال القلقشندي فيما معناه هو ريح تنتقل- فمن يقدر على تقييدها؟ الكتابة[78]. فالكتابة نشاط عقليّ لا يمكن له أن يعيّن خصائصه عن طريق الروايات الأسطورية إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنها تنتج أرشيفا

(مخزونًا). وبالفعل فالتدوين الذي يقيّد الكلام شرط ضروري لتأكيد خصائص الجنس التاريخي.

كيف تم التحوّل من الشفويّ إلى الكتابة عند العرب في مجال التاريخ؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نشير بأن أول اهتمامات العرب في مجال التدوين بعد وفاة الرّسول هو كتابة القرآن. كان يجب تجنب تغيّره وإخفاءه وضمان نقله وانتشاره في البلدان المفتوحة وعند الأجيال الجديدة. لما اكتملت هذه العمليّة وتم حفظ الكتاب المقدّس، في هذه الحالة فقط بُدئ النظر في كتابة التاريخ المتعلّق بحياة الرّسول وسيرته.

يدافع شاكر مصطفى[79] عن الفكرة القائلة: بأن تسجيل الوقائع التاريخية قد نُفذ في زمن باكر في الإسلام وقد بنى موقفه على إشارات المؤرخين المتعلّقة بتسجيل الوقائع بواسطة الرواة والشهود مباشرة. وبالفعل فإن رواية الخبر عرفت ثلاث عمليات: كانت العملية الأولى منها كلّها شفوية. إنها الشهادة الحيّة. أمّا العملية الثانية فتمثلت في حفظ المعارف وخزنها. وقد تمّت هذه العملية بواسطة الكتابة والتسجيل الشخصي للرواة. فالكتابة في هذا المستوى لم تكن منهجية. لقد انحصرت وظيفتها في إسعاف الذاكرة وإصلاح عيوبها. وأمّا العملية الثالثة فهي الرواية الحقيقية وقد كانت شفوية وقد أكرهت ضرورة توثيق المعارف وخزنها والحاجة إلى تجنب إضاعتها وتغيرها وتحريفها العلماء على عدم اعتبار هذه المعارف مقبولة إلا إذا وردت عبر الرواية المباشرة وعبر السماع الشخصي" للشهود الذين تحصلوا عليها وحفظوها[80].

يمكن القول إذن إن الشكل الأول للكتابة أي المرحلة الأولى كان جزئيًّا بما أنها تمت في إطار الرواية الشفويّة للمعارف والأخبار. لم تتمثل وظيفتها الأولى في تخليص جنس الكتابة التاريخية من عائق الشفوية، وإنما وببساطة مساعدة الذاكرة على تثبيت الأحداث وخزن المعارف. فعملية كتابة التاريخ عملية

طويلة ولكنها تأخذ هذا الشكل الأول في خطواتها الأولى. أي الحفظ بواسطة الكتابة. لما كان المؤرخ العربي في أواخر القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني مضطرًا لضبط سلسلة رواة الخبر (الإسناد) فإنّ ذلك كان بسبب انشغاله بالتثبت من صدق الحدث. فهل يعني هذا أن المؤرخ سيبقى سجين هذا الشكل من الإسناد والرواية الشفوية؟ فإذا بقي الأسلوب، رغم كل شيء، هو الأسلوب الشفوي، فإن الإسناد يمكن أن يشير أيضا إلى عملية الكتابة والتدوين، يؤكد مصطفى شاكر بالفعل بأن أسماء الرواة المذكورين عند الطبري والواقدي والبلاذري مثلا تكشف في الحقيقة أسماء الكتاب الأوائل (المدوّنين) وأتباعهم[81].

يمكن أن نعتبر أن القرن الأول للهجرة بمثابة نقطة انطلاق عملية كتابة التاريخ، فكتاب وهب ابن منبّه، كتاب التيجان في ملوك حمير يمكن اعتباره واحدًا من كتب التاريخ الأولى في العالم العربي الإسلامي[82].

ما يجب التأكيد عليه إذن، إذا قبلنا هذه الفرضيّة، هو أن كتابة التاريخ تكونت في مناخ إسلاميّ خالص ودون أيّ علاقة أساسية بتاريخ الشعوب والأمم الأخرى. وهو ما جعل عبد الله العروي يقول بأن علم التاريخ عند العرب هو ظاهرة أصيلة وأنه لم يتأثر في ولادته بثقافات البلدان المجاورة من قبيل الإغريقيين والإيرانيين.

2/ القطيعة الثانية التي ميّزت خصوصية الجنس التاريخي تتعلّق بتاريخ الخبر. تجدر الإشارة بأن مميزات الخبر تكمن في الرواية الدقيقة والمتقطعة التي تروي حدثا معزولا. وبهذا المعنى فإن هذا الشكل من الرواية سيبقى حاضرا بشكل أو بآخر في كلّ تاريخيّ يروي الوقائع ويجمعها بسهولة، مثل الجينيالوجيا (علم الأنساب) أو التراجم. وفي هذا السياق يرى ابن خلدون أنّ التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليها الركائب والرحال. وهو في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام

والدول والسوابق من القرون الأولى، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق[83]. لقد جعل ابن خلدون الخبر (رواية الأحداث) شكلا من الجنس التاريخي يجب تجاوزه؛ لأن عمق النشاط التاريخي حسب ابن خلدون فكري وفلسفي.

من هنا فإن القطيعة مع التاريخ بما هو خبر لم تحدث بصورة عنيفة وتامة، ورغم ذلك بقي التاريخ في مجال الرواية. هذه الرواية - إذا أردنا أن نذكّر - بقيت مدة طويلة متناثرة. وبالفعل فإن الخبر هو الشكل الوحيد للرابط الممكن بين الأحداث (الأخبار). غير أن المؤرخين حاولوا تقديم أبعاد أخرى لأنشطتهم. يتمثل البعد الأول في إيجاد شكل من الاختصاص في المجال والتنوّع في الموضوع. وفي هذا المستوى لعب الهيثم بن عديّ (مات 297 هـ/ 822 م) دورا أساسيا في تطوير الجنس التاريخي نحو التنوّع والاختصاص وقد قدّم لنا ابن النديم[84] خمسين كتابا لهذا المؤرّخ من بينها كتب مختصّة في مجال الأنساب، وكتب أخرى في مجال التاريخ السياسي للحكم الأموي والحكم العباسي. وكتب أخرى في مجال الطبقات. وتجدر الإشارة أيضا بأنه ألف كتبًا حول تاريخ الأحداث الخاصة مثل كتاب شرطة الخلفاء وكتاب الخوارج وكتاب النساء إلخ... لقد كان الأول الذي ألّف كتابا في التاريخ (كتاب التاريخ) نظمت فيه الأحداث المرويّة حسب السنوات وكان ذلك إيذانا بميلاد الكرونولوجيا (علم التسلسل الزمني/ التحقيب)، والحوليات. وللأسف الشديد لم تصل إلينا إلا بعض الشذرات عند البلاذري وابن قتيبة والطبري والمسعودي.

كان الهيثم بن عديّ إذن مؤسسا لكتابة جديدة للتاريخ بما أنه الأول الذي أدخل الزمن على نحو واضح و أنه الأول الذي كتب في روايته تاريخ الحضارة ووسّع موضوعه ليشمل مجالات

غير سياسية. بيد أنّه يمكن لنا هنا أن نذكر المدائني (مات سنة 225 هـ، 840 م) الذي تجاوزت كتبه 240 عنوانا وهي أكثر تنوعا من كتب الهيثم[85]. وفي هذه الفترة كانت ولادة التاريخ الجامع.

يمكننا الإقرار إذن بأن القطيعة مع التاريخ الذي أخذ شكل الخبر قد تمت عبر التاريخ الجامع ومواصفاته. ولكن الشكل الكرونولوجي للحوليات هو الذي قضى على تاريخ الخبر، «وهو ما ضمن على الأقل المواصلة الظاهرية والمنتظمة للمواد المتنوعة. وهذه خصائص غريبة عن شكل الخبر»[86].

3/ أمّا القطيعة الثالثة التي كرّست استقلال جنس التاريخي فهي التي وضعت حدًّا لعلاقته العضوية بالحديث. تجدر الإشارة بصورة مباشرة أنه رغم هذه القطيعة فإن التاريخ في عقلانيته غالبًا ما يقتفي أثر علم الحديث. فالطبري في عمله لعقلنة التاريخ يقلد وبشكل واسع البخاري (مات سنة 256 هـ) الذي جمع بعد بحوث دقيقة كتابا في الحديث الصحيح جعل منه انتشاره أساس التقليد الإسلامي وبعبارة أخرى، اتبع التاريخ في سيره الحذر نحو العقلانية طريقا مشاكلا لطريق الحديث. وضمن هذه الدّائرة أصبح المؤرخون تحت تأثير مدرسة المدينة مضطرّين لضبط سلسلة الرواة قبل نقل الأحداث. ولما بدأ المؤرخ تقويمه لجملة الروايات حول الحدث استعمل الإجراءات النقدية نفسها التي استعملها المحدثون. فقد انتبه المؤرخ الطبري مثلا إلى حلقات الأسانيد يحدد درجة صدق الخبر وكان أحيانًا يسجّل التنويعات المختلفة للخبر.

ورغم هذه الوقائع فإن الجنس التاريخي انفصل عن الحديث شكلًا وموضوعًا. وكانت مدرسة العراق في القرنين الثاني والثالث للهجرة هي التي سمحت بهذه القطيعة. وبالفعل فإن اهتمام هذه المدرسة الأساسي انصبّ على تسجيل أحداث الأمة الإسلامية في المستوى السياسي والاجتماعي والإيديولوجي مع

إبراز الصراعات المختلفة بين الفرق السياسية وبين الحركات الثقافية. في هذه المدرسة أيضًا ارتبط التاريخ بمختلف أشكال ممارسة الخطاب مثل التنجيم ونظام الفلك والفلسفة والنحو والأدب والجغرافيا... إلخ.

في هذه المدرسة أيضًا أبعدت خصائص الجنس التاريخي وتنوعاته جنس التاريخ عن الحديث ووجّهته نحو التأمل والبحث (المسح). فأصبح يعرف بأنّه علم تطبيقات الخطاب. ومن هنا فصاعدًا، لم يعد التاريخ مجرد رواية لأحداث مرتبطة بالسلطات السياسية وإنّما صار من خلال شبكة العلاقات التي أقامها مع الخطابات الأخرى نشاطًا ذهنيا للتفكير والتأمل: وهكذا تمت عقلنة التاريخ عند العرب.و بهذه الطريقة صار نظرية عامة لكل أنشطة الإنسان.

4 - التاريخ و الأدب

تدخل كل الأدبيات التاريخية للقرن الأول والثاني للهجرة في إطار الحركة التي تبدأ من تكوين نموذج السلطة التي أنشأها الإسلام، إلى مختلف المطالب السياسية والثقافية التي تمنح للإسلام شرعية عملية تفتح حقلا واسعا ومركبا لانتشاره وتأويلاته، فنشأة الأحزاب السياسية وتعددها أعطت لمختلف الجماعات في الإسلام مشهدا جديدا: من هنا فصاعدا يجب أن ندقق الموقف الإيديولوجي لكل حزب من خلال علاقته بنموذج السلطة في الإسلام، وطريقة التفكير في القرآن والحديث وتفسيره. يجب إذن أن نتحكم في الرواية التاريخية التي تقدّم نفسها وكأنها الخطاب الأكثر شرعية لإلقاء الضوء على مرحلة انتشار الإسلام[87].

يتكوّن هذا التحكم من طريقتين اثنتين:

1/ من خلال المسك بالحدث. فيصير الخطاب التاريخي ملتزما ليضفي المعنى على سير الأحداث ويستخرج العلامات

والإشارات التي غرستها السنة لتقوية النموذج المعياري للإسلام. كان للمؤرخ مهمة جوهريّة وهي أن يجمع هذه العلامات والإشارات ويتعلّمها ويفهم بالتالي أقوال الرّسول ويجعل كلمات الكتابة مقروءة ويجعل الأحداث التي تحيط بالنموذج ناطقة، فالقراءة ومعرفة قراءة دروس التاريخ تكون بواسطة النور الإلهي. بهذه الصورة ساهم المؤرخون الأوائل مثلا في التكوين النظري للمفهوم الإجرائي داخل البنية السياسية والاجتماعية: وهو مفهوم الجماعة وروح توافق الجماعة. كان لهذا المفهوم دور تنظيم إرث الإسلام وحفظه لإيجاد وحدة الجماعة الجديدة حول سلطة بني أموية. وقد أكد ابن خلدون هذا المفهوم باعتبار أن الجماعة اتفقت على مبايعة معاوية سنة 41 هجري وسمّي هذا العام عام الجماعة[88]. وبذلك فإن السلطة تتحكم في التاريخ بواسطة عمليّة تأويليّة للمساحة الشاسعة التي أوجدها الإرث الإسلامي وعملية التحكّم في التاريخ هذه بدأت بالكتابة التي فرضت دلالة للعالم ومعنى للتاريخ.

2/من خلال الإمساك بالخطاب الذي يجعل الحدث يتكلّم. كان هذا المسك عبر سلسلة من القطائع التي تعطي للجنس التاريخي هويّة مقارنة إلى الفقه والحديث والخبر واللاهوت.. الخ وإمكانيّة للربط مع التطبيقات الجديدة (الأدب والعلوم والفلسفة) للخطابات الناشئة عبر اتصال العرب الغزاة بمختلف الشعوب التي فتحوها. لقد حدث انزياح و لم يعد التاريخ تاريخ الإسلام بل سيصير تاريخًا أكثر كونيّة كي يحيط بتاريخ الأنبياء، وتاريخ البلدان التي تم فتحها وحضاراتها وتاريخ العالم المعروف. وفي تاريخ العالم هذا، يجب أن لا نضيع زاوية النظر وهي أن المكانة الأولى تُعطى دوما للإسلام: الذي يحدّد فقط - بالنسبة إلى المؤرخين العرب - الذي يحدّد عنصر البداية النظرية التي لا تقيم أبدا في الأصل التاريخي (الخلق)، وإنما في نموذج الإسلام الذي يمثّل المحور الذي يدور حوله الزمان التاريخي

وينتظم فيه.

وهكذا إذن كانت كلّ جهود المثقفين العرب من أجل توضيح صرح الإسلام، واستخراج آثار تكوينه وكيفية عمله لتوجيه الممارسة في اتجاه تقليده: فالتشابه في هذه الحالة سيكون حاضرا في القرون الهجرية الأولى من أجل تشكيل العقل (إدخال قياس التمثيل في الفقه) والممارسة. فالمعرفة تتمثل إذن في إرجاع كلّ قول وكلّ فعل إلى هذا النموذج. وهي أيضًا للتفكير في الميكانيزمات التي تمنح هذا النموذج القدرة على تكرار نفسه وجعله حاضرًا باستمرار في الخطاب وممارسة السلطات. فلا يجب أن نندهش عندما نجد في الحديث المنسوب إلى الرّسول ما يعكس هذه المهاترات الدينية والقانونيّة والسياسية منذ القرن الأول للهجرة وبداية القرن الثّاني. فكل فرقة سياسية تصنع بوعي منها أو دون وعي منها أحاديث لتدعّم إيديولوجيتها[89]، وتقيم تشابها مع هذا النموذج. إن الإطار المنهجي لهذا التشابه الذي نجده في النصوص العربيّة عند المؤرخين وعند المفكرين عموما واسع جدا وغني جدا: فالسنة والتقليد والنقل والجماعة وغيرها من الكلمات المشيرة إلى وجود هذا النموذج ومجاورة أماكن التشابه.

لقد كانت نشأة التاريخ تحت تأثير هذا التشابه وجهد المثقفين من أجل تكوين نموذج الإسلام الذي يجب تقليده. فقد كان مشروع الجنس التاريخي في القرنين الأولين للهجرة يتمثل في تعيين هذا النموذج والاشتغال عليه وجمع كل المعلومات التي تحيط به وتنظيمها، ومساءلتها لجعلها وظيفية داخل اختيار إيديولوجي وسياسي وتحويلها حسب المكان والظروف: لأجل هذا إذن لم يكن هذا النوع من التاريخ بحاجة إلى تنظيم الوقائع وفق توجه زمانيّ معيّن. و قد تمثلت مهمته ببساطة في جعل الأشياء وتجارب سلطة الرّسول مرئيّة. كان يكفيه أن يجمع المعلومات ويدققها ويتحقق منها. كان هذا هو تاريخ الخبر

والحديث. أما ما سيكون الرّوح التّاريخي فهو تنظيم هذه الوقائع حسب تصور واضح للتاريخ يربط بين الأحداث ويعطيها معنى. لأجل هذا كان من الضروري القطع مع شكل الخبر والحديث قطعا لا يضع حدا للتشابه والتقليد لنموذج الإسلام بل على العكس من ذلك سيوسّع من دائرة انطباقه وانتشاره ليصير حضورًا داخل الخطاب الأدبي والعلمي والفلسفي والسياسي. إنّ الرّوح التّاريخي إذن هو روح منقّبة ومحقّقة ومفكرة وعقلانية. ولتتكوّن كان بحاجة إلى الأشغال الأدبيّة والفلسفية والعلمية.

أدّى هذا الاستعداد الجديد للمعرفة والعلم إلى وجود حقل ثقافي جديد هو الشعر والأدب[90]. وبالفعل فإن هذين الجنسين من الكتابة صارا ضروريين بسبب مجيء الإسلام. ويتعلق الأول وكما بينا سابقا بالحديث والخبر وكلّ الروايات المتصلة بنشأة الدين الجديد وتطوره. و يتعلّق الثاني بنثر موظفي الإدارة الجديدة (الكتبة).

وإذا كان التأثير الخارجي لا دلالة له بالنسبة إلى الجنس الأول، بما أن التاريخ حسب أندري ميكال[91] يكون حسب حجم هذه الآثار ونوعيتها. فالاختصاص الرئيس للنثر العربي هو من دون شك الأقل تأثرا بالعوامل الخارجية" أما نثر الكتبة فكان من اهتمام الموالي (الإيرانيين خصوصا) وكان متأثرا بنماذج خارجية سواء كانت رومانية أو يونانية من الحقبة الهلينستية مثل رسائل أرسطو إلى الإسكندر، أو حكايات بيدبا (ولد بالهند)، التي انتقلت إلى إيران ثم ترجمت إلى العربية لتعطي بواسطة قلم ابن المقفع كتاب كليلة ودمنة من دون أن يناقض الإنتاج الأول للنثر العربي[92].

في هذا المستوى إذن يتموقع النظام الجديد والضخم للثقافة الإسلامية، ضعفت هيمنة الشعر بما هو ضرب من التعبير المبجّل عند العرب بسبب ضرورة عمل التاريخ وأدب الكاتب، و ثقافة الكاتب.

يسعى النثر والأدب حول الإسلام بما هو نموذج إجرائي ومعياري عمومًا أن يكون أكثر قوة ليصير عنصر التواصل الأساسي: في هذا الإطار التنظيمي للثقافة صارت الكتابة ضرورة للتفكير والتواصل. إن أولوية النظر والسماع ستعطي مكانها شيئًا فشيئًا إلى القراءة وإن المرئي سيصير بالضرورة معبّرًا عنه وقابلًا للقراءة. وإذا ما حصل هذا فإنه لم يبق في مستوى الحقل الثقافي للمرحلة الإسلامية الأولى إلا غموضًا أساسيًّا واحدًا عالقًا وهو التداخل بين نمطي الإنتاج اللغوي للشعر والنثر، وللشفهي والمكتوب.

يجب أن نؤكد في هذه الحالة على دور الخطابات السياسية الناتجة عن ظروف الفتنة الكبرى والمحنة العظمى[93] في ظهور النثر العربي عموما وتطوره. فقد كانت الخطابات المتنوعة للرسول في مكة أو في المدينة وفي الطرقات والسوق والساحات العمومية أو في المسجد كلها نماذج للمحاكاة والاتباع: فهو لا يتعرّض إلى المسائل الأخلاقية أو الدينية فحسب وإنما أيضا للمسائل السياسية والاجتماعية. وقد درس شوقي ضيف[94] أثر هذه الخطابات في تكوين النثر العربي.

كانت الخطابة[95] في العصر الأموي على ثلاثة أشكال: الخطابة السياسية والخطابة الدينية و الخطابة العقلانية. وبالفعل كانت مختلف الأحزاب السياسية ومختلف الثوار ضد حكم بني أمية بحاجة إلى خطابة لتدعيم إيديولوجياتهم المحرّكة، وفي هذا المعنى يقول لنا شوقي ضيف بأن لكل حزب سياسي خطباءه الذين يدافعون عنه وينشرون مباده. لم يكن هناك داع واحد (رئيس الحزب أو الفرقة) لم يأخذ الكلمة أمام الحشد. وهو ما مكّن من ولادة الخطابة السياسية في هذا العهد[96]. أما الشكل الديني للخطابة فهي الأكثر انتشارًا إضافة إلى خطبة الجمعة في المساجد. لقد عرف العصر الأموي نشأة خطابيين جدد هم القصّاصون في المساجد وكانوا من خلال الرواية

التاريخية للإسلام والحكايات والأساطير والكلام الطيب والأمثال وقواعد الأخلاق الاجتماعية يدافعون عن الإيديولوجيا الرسمية من خلال التأطير العملي والثقافي للحشد[97]. أمّا الشكل العقلاني للخطابة فقد كان تحسينا لشكل الخطابة الديني. وبالفعل فقد ولدت مع المحاضرات المتصلة بالمسائل الدينية والسياسية للوصول إلى الكلام[98].

هكذا إذن تم رسم الحقل الجديد للثقافة في العصر الأول للإسلام: من الجهة الأولى، كان الشعر الذي- رغم تنسيبه - بقي الشكل الأكثر اكتمالًا في الأدب العربي والضرب من التعبير الذي شدّ العرب إلى لغتهم[99]. ومن الجهة الثانية، قدّم النثر بدخول الخطابة والرواية التاريخية والعقلانية الدنية وكتابة الرسائل الرسمية أو الرسائل الموجهة إلى أشخاص حقيقيين أو معنويين بعدًا جديدًا للفكر ولنشاط الذهن. رغم أنه ومن وجهة نظر أدبية ضيقة تم قبول النثر بوصفه شكلا غير مكتمل من الكتابة، «بوصفه إطارًا فارغًا غير محدد من جهة وظيفية لمختلف تحققاته أو من جهة المسائل التي يغذيها. وإنما هو محدد وبصورة سلبية من جهة الشكل كعبادة: الشعر»[100] لقد سمح النثر بظهور المفاهيم والمعاني المتخصّصة وبالانفتاح بفضل مختلف العلوم والفلسفات على لغة مفهومية كونية. فبولادة النثر وبتطوره صارت العربية أكثر غنى وأكثر لينا وأكثر انفتاحًا على مفردات «ومفاهيم من التراث الكوني للفكر البشري».

هنا أيضا لعب التشابه دورًا حاسمًا: فقد كانت مختلف الخطابات السياسية والدينيّة والعقلية في المساجد والساحات العامة وساحات المعارك إلخ، تكرارًا وتقليدًا لخطابات الرّسول الذي كان "أكبر الخطابيين العرب"[101]. وإضافة إلى ذلك فإن المنزلة الخاصة للقرآن وتعاليه وإعجازه الذي أقر به السنيون والمفسرون قد منع بصورة معينة تطور الحركة الأدبية التي وضعت كل قدراتها الأسلوبية والفنية في خدمة أدب معين

يتجاوز إطار اهتمامها، ولكن يجب أن نخلص إلى الرواية أنه من الوارد أن يكون القرآن قد لعب دورا سلبيا مضاعفا على النثر. فقد فرض نموذجًا ومنعه في الوقت نفسه[102]. فهل سيكون النّثر أصل التحوّل الذي سيعرفه الأدب الذي وضع في مستوى ثان محاور الشعر العربي ما قبل الإسلام ليوجّه الفكر والخلق نحو الأدب الذي سيهتم بالحياة الجديدة داخل الجماعة الجديدة؟[103] وفي كل الحالات فإنّ عدم قابلية القرآن للتقليد تتعلق خاصة بالجانب الجمالي والفني. وبرسالته والأداة التي ينقلها أمّا تداوليته ليست إجرائية إلا ضمن عدم قابليته للتقليد. ولد النثر في هذا التحول الأدبي والاستعمال اليومي للخطاب التاريخي والسياسي والديني. ولكنه لم يصبح عمليًّا ولم يتطور إلا داخل ممارسة السلطة المؤسساتية والمركزية في عهد عبد الملك ابن مروان الذي أسس نظامًا إداريًّا محكمًا يفرض كتبة عارفين بالعربية ويملكون خبرة في شؤون الدولة: وسيجد العنصر الفارسي نفسه عمليًّا أكثر وسيلعب دورًا حاسمًا في تطور النثر: وأمثلة عبدالحميد يحيى الكاتب (مات 750) وعبدالله ابن المقفع (مات 757). وسهل ابن هارون[104] كافية لبيان أثر الحضارة الإيرانية في توجيه النثر العربي وفي التفكير عمومًا. بالإضافة إلى أن صاحب النثر سيجد نفسه ملتزمًا مع الإدارة ولأجل هذا يجب أن يقع إعلامه بالشؤون السياسية والإدارية والثقافية والدينية. وقريبا سيكون الخطباء هم من يملكون تقنيات المهنة. واستعمالات القضاء ومهارات القيادة، لأنّهم يملكون آلة اللغة وعلومها (النحو والفلسفة والخطابة) والمعرفة التامة بتاريخ الإسلام وبالفلسفة والمنطق والتصوف والرياضيات إلخ. وفي كلمة واحدة يجب أن يكون الخطيب أديبًا وعالمًا كي يجني بنفسه العلوم الأكثر تنوعًا بهدف سعادة المدينة[105].

إن مفردة الأدب (التي لم تأخذ معناها الأدبي إلا في أواخر القرن التاسع عشر) كانت تعني خاصة حسب الجاهز (مات

سنة 868) الصّرح الجامع والمفتوح للمعارف المتنوعة. وسعة الاطلاع والموسوعية والمعارف المتنوعة والفنية هي من جوهر الأدب، فالأديب هو رجل الثقافة القادر على إضاءة كل شيء حسب عبارة أندري ميكال. بالأدب تنفتح إيبستيمية الثقافة الإسلامية ودون توقف عن تقليد الأصل ونموذج الإسلام كفضاء أوسع لم تتوقف عن التصنيف فيه. إنه غزو العالم، واكتشاف مشاهد جديدة ستمنح للمسلمين وللعرب بعد التوسعات في الرقعة الإسلامية، إرادة العلم ومعرفة الجديد والوصف وإضاءة كلّ شيء ... يمكن تحديد هذا المسار تاريخيًّا من خلال التنوع الخارق لمسائل الأدب عموما وللجنس التاريخي خصوصًا، وقد تدعّم الحضور الثقافي الضخم من خلال المناظرات والجدال حول المسائل الفلسفية والكلامية والسياسية، ومن خلال اختيارات المثقفين وأذواقهم وآرائهم واختيارات القراء عمومًا: ثم استغلته القوى السياسية والاقتصادية للجماعة الإسلامية، وقد صار كلّ هذا ممكنا بفضل ترجمة الأعمال الفارسية والهندية وخاصة اليونانية. وكل هذا أدى إلى ظهور جدلية جديدة هي جدلية العودة والتجاوز، عودة متجددة ودائمة إلى نبع الإسلام لتبقي على النموذج الاجتماعي والسياسي الإسلامي. وتجاوز بفضل حب الاستطلاع الذي نبت عند المثقفين حول كل ما يحيط بالحياة الإنسانية. فالتجاور أو المواجهة بين المشتغلين من المتكلمين، والمحدثين والمؤرخين والعلماء، والنقاش الديني - العلمي والهروب إلى المجون أو إلى التصوف والمقدّس، كلها لا تشير فقط إلى تحوّل الثقافة من أصلها الصحراوي والبدوي إلى مشهد التمدن، وإنما تشير أيضًا أنه من هنا فصاعدًا وإلى مدى قرنين أيضًا (إلى حدود نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس للهجرة) سوف لا تكتفي إيبستيمية الثقافية الإسلامية بخزن معارفها عن المرحلة الإسلامية الأولى لتقليدها أو تبحث عن علامات الحضور الإلهي: بل إنها ستحاول معرفة

الأشياء ذاتها وكما هي وتفترض شكلا من الوجود المستقل للكائنات والأشياء.

إنّ الأدب هو إلى حدّ ما الحامل لهذا التجديد وهذا الانفتاح على العالم الخارجي. فالشعر قول في اللذة[106]. فهل تجاوز هذا الشعر المخطط التقليدي لشعراء قبل الإسلام لصالح شعر واقعي أكثر واقعية و أكثر راهنية، وعمومًا أكثر انغراسًا في المعيش؟ إن التاريخ نفسه لم يعد يبحث على رواية الماضي القريب أو البعيد ولم يعد يركّز اهتمامه على سيرة الرّسول. بل صار التاريخ يهتم بحاضر الأشياء والأحداث، ويصف المعيش ويهتمّ بمختلف الشرائح الاجتماعية مثل القضاة والشعراء والبخلاء ونساء الخليفة والعلماء. فبفضل الأدب تنوع موضوع التاريخ ليفلت من قبضة السياسي ومن ضيق زمانية موجهة ومتشابهة. إذا كان الانحراف التوسيسيدي thucydidenne ليس له مكافئ في الثقافة الإسلامية فذلك لأن الرّوح التّاريخي ومنذ تكوّنه في الجنس التاريخي الذي نشأ في الأدب، كان حاملا للتنوع والانفتاح. وانفصال التاريخ عن الخبر والحديث وارتباطه بالأدب جعل من الضروري وصف أسلوب حياة هؤلاء الأفراد والسلوك الاجتماعي والسياسي والأخلاقي للخلفاء والوزراء والملوك ورؤساء الجماعات وأعطى أهمية للأحداث الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية الحاضرة. وفي هذا المعنى صار التاريخ متعددا ولم يعد حقله يغطّي الممارسة السياسية والدينية فحسب وإنما يغطي أيضًا أساليب التصرف المتنوعة لمختلف شرائح المجتمع. وصار التاريخ أيضًا في القرنين الثالث والرابع للهجرة بحثًا في ضروب الحياة ، والتجارب الاجتماعية والسياسية والأفكار وعلوم الناس من جهة وفضولًا لمعرفة الحضارات الأخرى (الفارسية والهندية والبربرية) من جهة أخرى.

كان هذا التنوع في المقاربة التاريخية وإعادة تنظيم الثقافة

الإسلامية يترجم مثلًا في توسّع المجال المدروس تاريخيًا. لنلقي نظرة على عناوين مؤلفات التاريخ وكتاباته في الحضارة العربية الإسلامية في القرن الثالث والرابع للهجرة. سنجد بالفعل في بداية القرن الثاني أبو سليمان يوسف الخطيب (مات حوالي132هـ/750م) اهتم بتاريخ الجواري اللاتي يشتغلن في القصور ومنازل اللذة. فكتابه عن القيان المفقود[107] كان مصدرًا تاريخيا وأدبيا لأبي الفرج الأصفهاني (مات حوالي 356-967) في كتاب الأغاني[108]. أما الهيثم بن عدي (مات 207 هـ،747 م) فقد لامس مجالات متعددة في كتاباته التاريخية، من تاريخ مدينة الكوفة (كتاب خطط الكوفة) إلى التاريخ السياسي والاجتماعي (تاريخ القضاة وكتاب النساء) مرورًا بكتاب النوادر، إذ لم يتوقف الكاتب عن تطوير رؤيته للعالم. وبالفعل وحسب مصطفى شاكر[109] «فهو أول من كتب في مجالات الحضارة والأركيولوجيا والأنظمة السياسية والقانونية وكتب عن خطط الكوفة والبصرة وعن الولاة والقضاة والشرطة. وجمع أيضًا معارف طوبوغرافية وجغرافية وديموغرافية وإدارية متعلقة ببعض الدول الأمر الذي يدلّ على أن تصوّره للتاريخ كان متطورًا جدًّا». ودون أن نوافق موافقة تامة هذه الفرضية التي وضعها بصورة متسرعة نقول ببساطة إن توسيع الجماعة الإسلامية فرض شكلا من الانتباه لبعض التعبيرات والتظاهرات الاجتماعية والسياسية. فالمؤرخ الذي يعتبر التاريخ تحقيقًا ومعارف، وفضولًا وعلمًا، كان دومًا باحثًا عن الغريب والمفرد والخاص. فقد اهتم مثلا أبو عبد الله الزبير بن البكار القرشي (مات 246هـ 870 م) بالفكاهة والمزاح، في كتابه «مزاح النبي» إلى جانب اهتمامه بزوجات الرّسول، في كتابه «المنتخب من أزواج النبي». كما اهتم أبو دلف العجلي (مات 258 هـ) بالسلاح والصيد في كتابيه «كتاب السّلاح» و«كتاب البوزاة والصّيد». وكتب أبو جعفر الهزّاز عن البريد دون أن ننسى الجاحظ الذي

كتب تاريخ الخليفة علي، والترك والجنود والمغنين وأديان العرب والفنون والصنائع والألعاب واللصوص والبخلاء والشعراء والحيوان الخ...

صار التاريخ إذن مرادفًا للموسوعة. ومن هنا فصاعدا ولزمن طويل سيرتبط التاريخ عضويا بالمعرفة وبصورة خاصّة بكل ما على الإنسان الصادق امتلاكه. ولعل المثال الأكثر إحكامًا هنا هو كتاب ابن قتيبة «المعارف».

ولد محمد بن مسلم بن قتيبة عام 828 (وتوفي في بغداد حوالي 885) وهو واحد من ممثلي الأدب. فقد ذكر ابن خلدون بأن الأدب يقوم على أربعة مؤلفات: أدب الكاتب لابن قتيبة[110] وكتاب الكامل للمبرّد وكتاب البيان والتبيين للجاحظ وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي (توفي 967). بينما لم تكن كل الكتابات الأخرى نإلا محاكاة وتطويرات لها[111].

تجدر الإشارة إلى أن النقد لم يبق من أعمال هذا الكاتب الثرية الموسوعية والتذكارية إلا الأعمال المتعلّقة بمسألة الأدب. كان ابن قتيبة قبل كلّ شيء متكلمًا وكاتبًا وبهذه الصفة تناول مسائل تاريخ الأفكار واهتم بالأدب. أفلم يكتب رسائل عديدة ليكوّن الكتبة الرسميين للديوان على ممارسة مهمتهم. مثل كتاب «الشعر والشعراء» أو كتاب «أدب الكاتب»؟ وفي الحالات كلّها خصّص القسم الأكبر من أعماله للمسائل الكلامية والتاريخية وإلى الدفاع الإيديولوجي للنقليين ضد الحركات الفلسفية للمعتزلة [112] التي كانت تركّز على مبدأين أساسيين التوحيد أي مبدأ التعالي والوحدة المطلقة لله ومبدأ حرية الإنسان ومسؤوليته المباشرة[113]. يطرح ابن قتيبة في العديد من الأماكن موقفًا منحازًا للحتمية الدينية والأخلاقية رغم أنه في بعض الأحيان يعطي للإنسان شكلًا من المسؤولية ومن الحزم. يقول جيرار لوكونت في هذا السياق «رغم أننا نسلم بأن الأفعال البشرية ليست إلا ترجمة للإرادة الإلهية وأن الإنسان ليس إلا السبب

الذي يترجم هذه الإرادة، فان هذا لا يمنعنا من التأكيد على الحزم»[114].

كان ابن قتيبة إذن مدافعًا على موقف فلسفي وكلامي موال للسلطة. وهو يتصور الأدب طريقا يوصل إلى الله. وقد أكد في مقدمة كتابه عيون الأخبار بأن كتابه لا يتكلم في القرآن ولا في السنة ولا في الشروط القانونية ولا في علم الحلال والحرام، ولا يشير إلى مسائل كبرى، وإنما يؤكد على الفضائل السخية ويحذر من الانحطاط، ويصرف النظر عن الباطل ويحث على السلوك الحكيم وعلى الحكم النظيف وعلى السياسة المرنة وعلى الرفع من شأن الذات. إن الطريق الموصل إلى الله ليس واحدًا، وهو ليس أكثر من الخير وليس منحصرا في قيام الليل، أو في الصيام المتواصل أو في معرفة الحلال والحرام. على العكس من ذلك أن الطرق الموصلة إليه عديدة، وطرق الخير واسعة. فالأمر الديني يسير جنبًا إلى جنب مع الأمر الزمني، والأمر الزمني يسر جنبًا إلى جنب مع الأمر السياسي، وهذا الأمر يعتمد في الأخير وبعد التوفيق الإلهي على تكوين جيد وانفتاح جميل[115].

واضح إذن أن الأدب عند ابن قتيبة أخلاقي ويعبر عن إيتيقا الحياة التي يجب أن تقود الإنسان إلى صفاء المشاعر الدينية. ولكن الأدب أيضًا تأكيد للتنوع، فإذا أردت أن تكون عالمًا فادرس شعبة واحدة من العلم، وإذا أردت أن تكون أديبًا خذ الأفضل من كلّ شيء[116]. كان الرّوح التّاريخي في هذه الحالة روحًا أدبية. هو قبل كل شيء أخلاق، بما أن الأهم في مؤسسة جمع الحديث والأخبار هو تكوين التصورات الأخلاقية وصيانتها والعمل بها داخل الجماعة الإسلامية. إن كتب الحديث وكتب الأخبار مثل كتب الأدب تكون في آخر الأمر كتبًا مدرسية للأخلاق الإسلامية وفي خدمة تحقيق الإنسان الجديد داخل الجماعة الإسلامية. غير أن الرّوح التّاريخي في هذا المعنى هو أيضًا روح تفتّح وتنوّع، بما أنه يشغل عنصرًا في الأدب. وعندما

يرتبط التاريخ بالأدب ينفتح على الإطار الزمني والإنساني ويبتعد بطريقة ما عن قبضة العلوم القرآنية والألاعيب السياسية. وعندما يرسم التاريخ البشري مسافة مع الديني والسياسي فإنها لا تكون إلا وقتية. لم يكن ابن قتيبة على وعي بهذا طبعًا، ولكن بسبب التأكيد على تعدد الطرق المؤدية إلى الله والتأكيد على طريق الأدب والتأكيد على العلاقة تاريخ/معرفة ليضع بذرة معالجة جديدة للتاريخ: التاريخ بما هو تحقق ومعرفة، موضوعه يتعلق بالشؤون البشرية في تنوعها.

إن كتاب «المعارف» لابن قتيبة كتاب تاريخ موسوعيّ يجمع معلومات متنوعة عن الأحداث الثقافية والسياسية والدينية وغيرها. وفي مقدمة هذا الكتاب[117] يصرّحّ المؤلف أنه يهدف من ورائه وبصورة رئيسية إلى تجميع المعارف المتنوعة للناس المثقفين. وبالفعل " فهو كتاب لا يستغنى عنه في مجالس الملوك إن جالسهم ومحافل الأشراف إن عاشرهم وحلق أهل العلم إن ذاكرهم فإنه قلّ مجلس عقد على خبرة أو أسّس لرشد أو سلك فيه سبيل المروءة إلا وقد يجري فيه سبب من أسباب المعارف[118]. ان كتاب ابن قتيبة يتجه إذن أولًا إلى من يمكن أن نسميهم بالإنتلجانسيا في ذلك الوقت أي الموسوعيين والكتّاب. فالمعرفة تضم حسب الكاتب كل ما يمكن أن يكون موضوع خطاب وحوار في الاجتماعات العلمية والسياسية، وتشمل كل ما يجب على الأديب معرفته كي يكون في مؤتمر أو جلسة أو حصة أو في صحبة خليفة أو ملك أو وزير أو نبيل. فالمعارف حسب ابن قتيبة على الرغم من أنها تضم كل المعرفة البشرية فإنها لا تتمثل فقط في الثقافة الأدبية ولكن خاصة في المعلومات التاريخية المتنوعة. ولم تكن المعرفة تعني فهم القرآن والسنة وسيرة الرّسول والأحداث السياسية للعهد الإسلامي الأول فقط. وإنما كانت تعني أيضًا حركة للذهن الذي يلامس التاريخ الكوني منذ خلقه إلى عصر هذا المؤرخ مرورًا بمرحلة

الرسل، وميلاد الإسلام ومختلف الأحداث العقدية التي ميّزت تاريخ الجماعة الإسلامية. ويعين ابن قتيبة بدقة مواضيع المعارف في قصة رسول أو ملك أو عالم أو في إشارة إلى نسب أو عصر أو يوم من أيام العرب[119].

من خلال هذه الإشارات القصيرة حول علاقة التاريخ الضيقة بالأدب في الحضارة العربية الإسلامية بالإمكان أن نستنتج أنه إذا كان حقل الكتابة التاريخية متنوعًا ومتحركا ومفتوحا فإن التصورات الفلسفية عن التاريخ بقيت ثابتة بما أن مهمة العلم بالتاريخ هي بالخصوص تجميع المعلومات والأحداث والروايات، وحفظ الأجناس الأدبية والمعارف الجديدة المكتسبة بسبب احتكاك المسلمين بالشعوب الأخرى.

5 - التاريخ الكوني ومفهوم الأمة:

توسّع مجال قول التاريخ من خلال الأدب وبدأ عملية غزو حقيقية للمعرفة وللعالم. ولم يعد يهتم بالخلق والأيام والحروب وغزو دول جديدة وبسيرة الرّسول فحسب ولم يؤد هذا التنوع الذي ورثه التاريخ من الأدب إلى أيّ تصور واضح للتاريخ بما هو تحقيق لمثال ترسمه الأمة الإسلاميّة إلا مع الطبري الذي يمكن أن نعتبر تاريخه تأليفًا[120] لمختلف الإشكاليات التي اشتغلت عليها مرحلة التاريخ الأولى أي التاريخ بما هو خبر.

إن تاريخ[121] الطبري كتابة جديدة تحاول عقلنة الرواية التاريخية نفسها لتجعلها مقبولة في الوقت نفسه ولتعيّن لها مكانة أساسية في الإيديولوجيا الموحِّدة للأمة (الجماعة الإسلامية) وبلغة أخرى توجد الممارسة التاريخية للطبري في مفترق طرق. الطريق الأول يؤدي إلى نوع من الممارسة العلمية للتاريخ الكوني، والطريق الثاني مصحوب بنوع من الإيديولوجيا التي تربط التاريخ بمشاكل الأمة. في هذا المعنى يمكن اعتبار «تاريخ الرسل والملوك» المحاولة الأولى لإيجاد فلسفة للتاريخ

متجذرة في إيديولجيا الأسلمة الصرفة. ولكنها هي أيضًا التي تجعل كل المشروع التاريخاني historicité لا معقولًا أي مشروع وحدة مصير الإنسان (التاريخ الكوني) والزمنية بما هي مسار غير قابل للرجعة أين يتموقع الوجود الإنساني.

تلفت هذه الواقعة الأولى انتباه من يريد دراسة المكتسبات التي حققها الطبري للفكر التاريخي عند العرب: فقد كان محمد بن جرير الطبري (225-310 هـ الموافق 840-923 م) عالمًا ومفسرًا للقرآن عالج التاريخ معالجة محدّث وفقيه[122]. فليس مدهشًا إذن أن نجد في كتابته للتاريخ معالجة للخبر مماثلة للمنهج المتبع في العلوم الدينية أي السند. كان مشروع الطبري يتمثل في كتابة تاريخ دقيق سيصير المرجع الأساس والرسمي للعالم المعروف عموما وللعالم الإسلامي خصوصا وقد صاغه على نحو شبيه بطريقة البخاري في صحيحه في مجال علم الحديث لما ظهر عنده من اهتمام بموضوعية الممارسة التاريخية من خلال ذكر مصادره ونقده للرواة وإعادة إنتاج روايات تاريخية عديدة واختيار الطريقة التحليلاتية analystique في كتابته للتاريخ.

يجدر بنا أن نذكر أن كتابه في التاريخ ينقسم إلى قسمين أساسيين: يدرس القسم الأول تاريخ العالم قبل الإسلام منذ الخلق إلى بداية الإسلام مرورًا بتاريخ الرسل وشعوبهم وتاريخ الفرس والعبريين والرومان والبيزنطيين وملوك اليمن وعرب ما قبل الإسلام مع منح أسرة الرّسول ونسبه مكانة متميزة. وفي القسم الثاني يروي تاريخ الجماعة الإسلامية منذ حدث الإسلام إلى سنة 301 هـ مرورًا بالأحداث العقدية التي كونته أي عهد الخلافة الراشدية والخلافة الأموية والعباسية. وفي القسم الأول قسّم الأحداث حسب المواضيع المطروحة. وأما في القسم الثاني فقد قدم نظاما كرونولوجيا وتحليلاتيا analystique لروايته.

حاول الطبري إذن تقديم رواية موضوعية وقريبة إلى الحقيقة

التاريخية نفسها باستعمال الطريقة النقدية الجادة التي استعملها علماء الحديث في جمعهم لأحاديث الرّسول الأكثر صدقًا والأكثر قبولًا. في هذا المعنى جعل للأرشيف وللمصدر دورًا مهمًّا إلى درجة أن كتابه في التاريخ صار ولأجيال كاملة مرجعًا وحيدًا تقريبًا عن التاريخ الكوني[123]. غير أن موضوعيته وحياده بالنسبة إلى الأحداث الرئيسة في تكوين الجماعة الإسلامية[124] جعلته يقدم روايات عديدة عن معلومة واحدة دون أن يحسم بينها أو أن يأخذ موقفًا منها. فهل هي طريقة لينقذ - بواسطة رواية ماضي الإسلام - الوحدة الوهمية لمصير الجماعة؟ أو هل هو احتقار لعلم التاريخ الذي لا يؤسس قوانين شرعية مثل علم الحديث؟ وهل هو في الأخير إرادة لعدم التدخل في الشهادة على كيفية وقوع أحداث الماضي؟ وعموما فان إعادة إنتاج روايات لقدماء عديدين لا تعني أن خطاب الطبري ليس مؤيدا وأن معالجته للتاريخ محايدة. وتشهد على ذلك وقائع عديدة. فالتحكم الذي يجعله للتاريخ كان من زاوية نظر إسلامية أورثودوكسية وانطلاقا من الممارسات السنية للإسلام. فاستعمال الإسناد هو في عمقه طريقة لإخضاع التاريخ للعلم الشرعي. وعلى النقيض من هذا لم يتمكن الطبري - في مشروعه لعقلنة الرواية التاريخية وتأسيس استقلاليتها - إلا من تدعيم تبعيته لعلم الحديث. أما ابن خلدون فقد نقد طريقة الإسناد في علم التاريخ. فهو يهدف أساسًا إلى تحطيم هذه التبعية تحطيمًا نهائيًّا[125].

يمكن الرواية إذن أن الطبري بما هو منظّر للعلوم الدينيّة لم يستطع إلا استعمال الطريقة التقليدية مؤكدًا على الإسناد. وقد قال في مقدمة كتابه: وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول

واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه[126].

فهل يعني هذا الكلام أن نشاط الطبري التاريخي يكمن أساسًا في تجميع المعلومات والنظر بصورة جزئية في الإسناد؟ في قراءة أولى لنص الطبري تبيّن بالفعل أنه لم يخرج من ممارسة كتابة التاريخ السائدة في عصره: فاستكشاف الماضي واكتشاف تاريخ الشعوب الأخرى وإقامة تاريخ كوني على طريقة التاريخ يثبّت تجميع المعلومات الخاصة بسلسلة الرواة بصورة نقدية دقيقة. ورغم الطريقة التحليلية بقي الطبري في ذلك غير قادر على إدخال أداة مفهومية جديدة وهي وتيرة التغير المختلفة.

يتمثل المأزق الأول إذن في غياب تنظيم دياكروني للمادة التاريخية التي تدقق معنى التغير وقوانينه: على النقيض من هذا، توجد ممازجة في الزمن والمستويات، وتفاعلات وتحديدات تمت معالجتها بصورة مستقلة ولكن غير واضحة دومًا. في هذه الممارسة للتاريخ الثابت تصبح الذاكرة هي المستهدفة بواسطة بحث دقيق وواع بأصله. وهو ما يفسّر التخلّي عن طريقة الإسناد عند الطبري[127] عندما يروي أحداث عصره حيث لا يقوم إلا بتلخيصه: فالحاضر عنده ليس له تاريخ. وبالفعل فإن هذا الأخير يتحدّد بالتجميع المتجدد لكل المعلومات الممكنة المتعلقة بالماضي عموما وماضي المسلمين خصوصًا: إنه حفظ الأحاديث والمحافظة على السنة، وهو بحث عن الهوية والوحدة كما يؤكد ذلك على أومليل[128].

أما المأزق الثاني فهو غياب العقل في الرواية التاريخية عند الطبري. إذ يؤكد هو نفسه في المقدمة أنه لا يعتمد العقل إلا نادرًا. وفي الواقع وبصفته محدثا اعتنى الطبري أكثر بدرجة صدق الرواة (الإسناد) دون نقد النص (المتن) بالتساؤل ما إذا كان الحدث التاريخي المعين ممكنًا أم غير ممكن عقلًا. وغياب التثبت العقلي للأحداث التاريخية أكرهت الطبري على أن لا

يتفاعل مع الأحداث الكبرى للجماعة الإسلامية. بيد ان ابن خلدون خصص الجزء الأول من المقدمة للنقد الجذري لطريقة الطبري في كتابة التاريخ. وحتى ابن الأثير الذي (توفي 630 هـ) لا يختلف كثيرًا عن الطبري وقد انتقده لكونه أدخل معلومات ووقائع معارضة للعقل (...) وغير مسموح بوجودها في الكتب[129]. وعندما ناقش ابن خلدون الأسباب المذكورة عند المؤرخين والطبري خصوصًا لسقوط البرامكة ووزراء الخليفة هارون الرشيد، انتقد الممارسة التاريخية القائمة على الإسناد لأنها صدقت حكايات تتناقلها الألسن والآذان دون تحليل عقلاني للوقائع. وبالفعل فهم يفسرون هذا السقوط من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولاه وأنه لكلفه بمكانهما من معاقرته إياهما الخمر أذن لهما في عقد النكاح من دون الخلوة حرصًا على اجتماعهما في مجلسه وأن العباسة تحيلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه حتى واقعها زعموا في حالة السكر فحملت ووشي بذلك للرشيد فاستغضب[130]. رفض ابن خلدون هذا النوع من التحليل ورأى أن الحقيقة أمر آخر. إذ إن سقوط البرامكة ناتج عن استبدادهم على الدولة واحتجافهم أموال الجباية[131].

غير أن ابن خلدون لا يلوم الطبري في كونه يستعمل طريقة غير مناسبة في كتابة التاريخ، وإنما أيضًا في كونه يروي أكاذيب دون أن يحاورها ليرفضها[132]. وفي حقيقة الرواية فإن التاريخ يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم[133] ليس لها معان واضحة حول أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق [134].

نستطيع إذن أن نؤكد بأن التاريخ عند الطبري هو قبل كل

شيء "محضر جلسة"، توثيق وتدقيق للأرشيف، وبحث يهم مصداقية الرواة. وفي هذا المعنى يمكن أن تكون طريقته هي المماثلة أو أيّ طريقة منطقية أو عقلانية[135]. فالتاريخ معرفة وفضول وهو يرسم للجيل الحاضر ما يجب عليه تقليده وما يجب له الابتعاد عنه. وهو يعبّر في الوقت نفسه، عن وحدة الجماعة الإسلامية، وقيمة تجاربها الماضية وقيمة رسالتها التاريخية. فليس مدهشًا إذن أن نجد روايته تتقاطع مع نصوص أدبية وخطب ورسائل وحوارات وأبيات شعرية ينتجها للأرشيف والتوثيق.

وأما المأزق الثالث فيهمّ غياب الجانب الاقتصادي والاجتماعي والحضاري في روايته التاريخية، وبالتالي، فهو يرسم موقع الرواية في الممارسة السياسية للخلفاء: لم يعتن الطبري بالأحداث الاجتماعية والاقتصادية والأدبية ليوجه كتابته نحو رواية المتآمرين في القصر. فالتاريخ عنده سياسي بالأساس. فهل هو انحراف بالنسبة إلى الممارسة التاريخية عند العرب التي وجدناها عند جاهز أو ابن قتيبة؟

من خلال التذرع بإدخال الأحداث السياسية المرتبطة بالحاكم عمومًا، ضيّق الطبري حقل ممارسة كتابة التاريخ وأخفى المحددات الحقيقية التي سيضعها ابن خلدون وقبل البيروني في حقل التفكير الفلسفي والاجتماعي. فهل توقف التاريخ عن كونه تحقيقًا عامًا حول نمط وجود الإنسان بما هو فرد ليصير رواية للمتآمرين السياسيين ومغامرات السلطة؟ إن الطابع الرسمي لخطاب الطبري لا يصدر عن هذه الاتجاهات الإيديولوجية السنية والموالية للعباسيين، وإنما من إرادة جعل التاريخ خطابًا سياسيًا حصرًا.

ينشد الطبري من انحرافه بالجنس التاريخي شكلًا من العقلانية تترجمها إرادة حفظ إجماع الأمة، ووحدة الجماعة الإسلامية. ومن المؤكد أنه لم ينخرط في الممارسة الثقافية التي

توضّح تجارب أجيال سابقة، وتوجه نظام الماضي وتهيئ للمستقبل (الماورائي)، ولكن من خلال مميزات التطبيق التاريخي وبواسطة رواية (موجهة) للممارسات (السياسية) للخليفة، كان يهدف إلى تحقيق وحدة التاريخ والأمة، وبالفعل، في هذه الرواية سنجد الأمة موضوعًا ومشروعًا لكتابة التاريخ. لأجل هذا اعتُبر كتابه «تاريخ الرسل والملوك» كتاب تاريخ من طرف المحدّثين والمتكلمين والمؤرخين العرب. لقد نجح في الحصول على الإجماع رغم الحواجز التي درسناها، ورغم وجود كتب تاريخ أكثر عمقًا وأكثر عقلانية من كتابه مثل تاريخ اليعقوبي.

كان اليعقوبي (توفي 292 هـ/ 905 م) مسؤولًا إداريًا عند الخلفاء العباسيين وكان له فهم آخر للتاريخ الكوني. فبالنسبة إليه يرتبط التاريخ عضويًّا بالجغرافيا[136] والأدب والرحلات (أدب الرحلات). وقد حاول في تاريخه - ورغم مقاومة الروايات الأسطورية-[137] تسجيل بعد حضاري بما أنه وجّه روايته نحو معرفة العادات وطرق عيش مختلف القوميات ويعتبر. د. س. مارغوليوث[138] أن اليعقوبي انفرد من بين أوائل المؤرخين بالنظر في حقيقة التاريخ الكوني.

رفض اليعقوبي إذن توجيه تاريخه سياسيًّا رغم أنه اختار الطريقة التحليلية في روايته مقسمًا تاريخه للإسلام إلى حقب حسب حكم بعض الخلفاء. لقد كان إذن قريبا جدا من سابقيه مثل أبي حنيفة الدينوري (توفي 286 هـ)[139] وابن قتيبة

السرخسي[140]. والجاهز وابن عديّ إلخ... من الشيعيين والعلويين وقريبًا على وجه العموم من المعتزلة حسب مارغوليوث وروزنتال. وقد أعطى لكتابته للتاريخ توجها إيديولوجيا.

ولعل ما جعل الأمر يؤول لصالح الطبري وطريقته القريبة من علم الحديث الذي كان يهدف - من خلال إثبات صدق الحديث النبوي- إلى تحقيق وحدة الأمة بتوحيد المرجع أي السنة بعد إن

نجحت عملية جمع القرآن في مصحف واحد مع عثمان ثالث الخلفاء, وعملية جمع الحديث الصحيح مع البخاري ومسلم, وعملية كتابة تاريخ جامع مع الطبري. هذا هو إذن الطريق الصحيح في مستوى الأسس المرجعية لوحدة الأمة.

ولكن ما هو مفهوم الأمة وما هو وقعه في كتابة التاريخ عمومًا وعند الطبري خصوصا؟ في الحقيقة وفي مستوى هذا العمل لا يمكن تحليل كل مظاهر هذا المفهوم الثري[141] والمشحون إيديولوجيا ومع ذلك فهو مفهوم أساسي لفهم فلسفة التاريخ عند الطبري وعند كل كبار المؤرخين الإسلاميين.

نشير في البداية أنه كي نستوعب المعنى الذي أخذه مفهوم الأمة في القرون العربية الإسلامية الأولى يجب أن نعود إلى حقل استعمالاتها في النص المقدس أي القرآن الكريم باعتباره قانون الممارسة عند الجماعة الإسلامية. وبالفعل رغم تنوع استعمال هذا المفهوم في القرآن[142]، فإن معنى واحدًا سيسود وسيوجه أعمال علماء المسلمين، إنه معنى مجموعة من الرجال والنساء الذين يربطهم اختيارهم لدين واحد (الجماعة الإسلامية: ملّة).تعرف جماعة الأمة إذن في القرآن وعند المفسرين وعلماء الإسلام بدينهم، وفي هذا المعنى لعب الإسلام تاريخيًّا الدور الذي يلعبه اللوغوس في تهدئة المجتمع. في المعنى القرآني للأمة الوحدة هي قبل كلّ شيء وحدة الإيمان ولكنه سيترجم في الوقائع عبر الوحدة الاجتماعية والسياسية للمسلمين.

هذا هو التصور الديني للأمة الذي حكم تاريخيا الكتابة التاريخية عند الطبري. والذي سمح أيضا بأن يبقي على ذاكرة بنيان هذا الرابط الروحي والزمني حية بين المسلمين لتأسيس الإمبراطورية وغزو العالم. أليس هذا علامة على تجاوز العروبة لبلوغ الجماعة كلها بما أ نه لا توجد أمة حسب المعنى القرآني إلا بالمعنى الإسلامي الذي يوحّد الجماعة داخل البعد الروحي والبعد الزماني؟

هل توجد إيديولوجيا استبعادية داخل هذا المعنى القرآني؟ قدّم الفارابي الفيلسوف بعدًا دنيويًا لهذا المعنى، ومن ذلك الوقت أصبحت الأمة تعني مجموعة من الناس في مكان محدّد. يقول على سبيل المثال أن" فحدثت منها الإجتماعات الإنسانية. فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى، اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة؛ والوسطى، إجتماع أمة في جزء من المعمورة؛ والصغرى، اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. وغير الكاملة :إجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل. وأصغرها المنزل"[143].

واضح أن الفارابي أراد في هذا النص تعريف المدينة وتعيينها بالنسبة إلى هذه الأصناف من المجتمعات. ولكن ما يجب ملاحظته مباشرة أن هذا التصنيف لا يأخذ بعين الاعتبار وجود الحياة القبلية والبدوية وحياة الرّحّل. فلا يوجد عنده كما هو الشأن عند ابن خلدون مثلا تحليل لكيفية المرور من حياة القبيلة إلى حياة المدينة. ويكتفي الفارابي بوضع تصنيف للحياة الإنسانية في المجتمع اذ يقول فيما معناه أنّ الجمع ربما يكون عشيرة وربما كان مدينة أو صقعا وربما كان أمة عظيمة وربما كان أمما كثيرة [144].

إن المقارنة بين النصين تبيّن أن معيار تنظيم المجتمعات ليس ثابتًا دومًا. وبالفعل فإن الرهان في النص الأول حول كمال أو عدم كمال المجتمع الإنساني المؤسس على تقسيم الأدوار وتقسيم العمل: حيث كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد بهذه الحال[145]. وأما في النص الثاني فينطلق فيه اتجاه التصنيف من الاجتماع الأول للبشر إلى أعلى تنظيم أي الأمم مرورًا عبر

المدينة والقبيلة.

نسجل أن الحجة التي يقدمها نصيف نصار[146] لتفسير هذا التخبط عند الفارابي والتي تكمن في تنوع مفهوم الجماعة ومفهوم الجمع غير مقنعة. ذلك أن الكاتب يزعم أن الفارابي يميز بين المفهومين ليستعمل الأول في تصنيف المدن والثاني يتعلق بتمييز حياة العشيرة عن حياة الاستقرار. ولا يوجد عند الفارابي ما يدعم هذا الافتراض. فاستعمال الجماعة في النص الأول والجمع في النص الثاني لا يعني شيئًا بما أن الفارابي لا يميّز بصورة صريحة ومعقولة بين هاتين الكلمتين اللتين تفيدان ايتيمولوجيا المعنى نفسه تقريبًا.

إن الفكرة القائلة بأن مفهوم العشيرة، القبيلة يشمل في معناه سكان القرية ليست وجيهة أيضًا بما أن الفارابي يقول صراحة إن الحي والقرية ينتميان إلى المدينة، وبهذا التمييز تنتمي القرية إلى المدينة باعتبارها خادمتها بينما الحي هو جزء منها[147] فالوضع المحوري في فلسفة الفارابي الاجتماعية واضح وأساسي. وهو يفسر الوضع الثانوي الذي تحتله حياة العشيرة في فلسفته في مكان وزمان معينين. من هنا نقول إن مفهوم الأمة هو مجموع مدن. ولا توجد للانتقال بينهما إلا خطوة واحدة. وبالفعل يقول الفارابي ذلك صراحة «اجتماع المدينة جزء من الأمة والأمة تنقسم إلى مدن»[148].

يوجد إذن عند الفارابي شكل من العلمنة في مفهوم الأمة[149] يفصل التحليل السياسي الاجتماعي عن التأثير الديني والبعد المقدس الذي فرضه المحدثون بعد دراسة لمفهوم الأمة في القرآن. إذن لم يعد الدين والأسلمة حسب الفارابي معيار اجتماع الجماعة والأمة فماذا يمكن أن يكون معنى العلاقة بين الناس في مجتمع معين؟ يعرض[150] الفارابي مختلف المعايير المكونة للمجتمعات والأمم من خلال تحديدهم في المصالح المشتركة والخوف والانجذاب والتعاقد وجماعة المنزل

وتشابه الخصال الطبيعية والأمزجة وجماعة اللسان.

يبدو أن الفيلسوف ينتصر حقيقة للمعيار الأخير. وبالفعل فإن الرابط بين الناس في اجتماعهم يوجد حسبه في مستويين اثنين: مستوى طبيعي عند الناس ويظهر عنده في الخصائص والخصال الطبيعية[151]. ومستوى تعاقدي ويتمثل في اللغة[152]: وهذا يتأكد في كل الأمم. يجب إذن أن يتفق الأعضاء فيما بينهم ويبعدون الآخرين[153] لأن الأمم تتنوع بحسب هذه المعايير.

إن ما يجب ملاحظته إذن هو أن هذا التمييز وهذا التعريف لمفهوم الأمة أنطولوجي بالأساس قبل أن يكون اجتماعيًا عند الفارابي. وبالفعل فلا توجد عنده نظرية في التغيير الاجتماعي. ولا يوجد تحليل للمرور من نمط حياة إلى نمط آخر، من العشيرة إلى المدينة, ومن المدينة إلى الأمة ومن الأمة إلى المجتمع الكامل بين الأمم. ولكن كل غياب لتاريخية مفهوم الأمة عند الفارابي لا ينقص شيئًا من قيمته الفلسفية والتاريخية بما أنه أراد أن يضع نهاية للمفهوم الديني للجماعة وتوجيه العرب والمسلمين في ذلك الوقت إلى وضع أقل تدينًا في دراسة خصائص أمم أخرى. ومن هنا فصاعدًا لا توجد أمة واحدة هي أمة المسلمين وإنما هناك أمم أخرى يجب معرفتها وبالتالي يجب دراسة تاريخها.

وهذا مهم لأنه أنهى بصورة تدريجية سيطرة شكل عربي إسلامي مركزي لا يقدر على دراسة التاريخ والمجتمع إلا من خلال هذا الموقف المركزي للإسلام وللجماعة الإسلامية. وهذا الرفض لمركزية الإسلام هو الذي وجه البيروني في روايته لتاريخ الهند[154] ونحن نجد هذا البعد لقبول الفهم الديني لمفهوم الأمة عند المؤرخين كالمسعودي ومسكويه وابن خلدون. ولكن هذا لا يعني أن الفهم الديني للأمة اندثر. على العكس من ذلك فقد بقي حيا عند الفقهاء، وعلماء الأصول. وعند رجال الشرع [155]

والتاريخ مثل الماوردي والبغدادي. غير أن التوجه العلمي والفلسفي في هذه البحوث التاريخية والاجتماعية كان مع فصل مفهوم الأمة عن السيطرة الدينية. وكان هذا واضحًا مع ابن خلدون وعند ابن الأزرق[156] وعند الشهرستاني من قبلهما[157].

ليس استعمال مفهوم الأمة عند الطبري من وجهة نظر دينية انعكاسا سلبيًا لاهتماماته الدينية أو اشتغالا بمواصلة تفسيره للقرآن.ولكن لا بد أن يكون لهذه الشروط تأثيرها في الطبري وفي وجهته ومواقفه التاريخية، بيد انها غير كافية لتفسير تمسك هذا المؤرخ الكبير بهذا البعد الديني لمفهوم الأمة او الجماعة الإسلامية التي لها مكان مركزي في التاريخ الكوني. فلأجلها بالتاريخ وهي التي تصنع التاريخ. في هذه الحالة وجب أن نؤكد على قداسة هذه الأمة.

يختلف تصور المسعودي تماما عن تصور الطبري (مات 345 هـ /957م) كتب قرابة ثلاثين كتابا أهمها "أخبار الزمان ومن أباده الحدثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية والممالك الداثرة"[158]. لُخّص التاريخ الكوني في الكتاب الأوسط أي كتابه "مروج الذهب" الذي أعاد صياغته قبل وفاته في كتاب "التنبيه والإشراف"[159].

وبالفعل فالتاريخ بالنسبة إلى المسعودي هو أكثر من رواية بما أنه يجمع المعارف العلمية والأدبية ويقوم على التحقيق الدقيق. إن كتابة التاريخ تعني أولًا المحافظة على كل ما يوجد وكل ما تم إنتاجه في العالم، وهو أيضا إقامة علم منظم ومُعَدّ وأبديّ. وبهذا المعنى من الممكن ربط كتابة التاريخ عند المسعوديّ بالممارسة الموسوعية التي وجدناها في الأدب، وتحديدًا عند ابن قتيبة. يقول أندري ميكال: "إذا كانت هذه الكتب تُعرّف باعتبارها موسوعات بسبب اهتماماتها اللامحدودة وبسبب أخذها من مصادر متعددة، فإنها تختلف عنها بسبب هدفها. فمن منظور الأدب المعتمد والذي يمنح للإنسان الشريف معرفة

انتقائية أكثر من منحه معرفة شاملة وفق المبدأ المعتمد قليلا أكثر من جرد كامل للمعارف.

بالإضافة إلى اعتباره تاريخ الطبري مؤلفًا رئيسًا "جمع مختلف أنواع المعلومات" وجمع مختلف العلوم"[160] يذكر المسعودي أنه بصدد إدخال تجديدات في الكتابة التاريخية بما أنه لا يعتمد فقط على الروايات وإنما يحاول الذهاب نحو الملاحظة المباشرة للوقائع الاجتماعية والاقتصادية دون أن يحيد عن التصور العام الذي يقوده دوما، أي العلاقة التي يقيمها الإنسان مع محيطه الثقافي، والجغرافي والاقتصادي. وفي هذا المعنى يختلف عن طريقة الطبري في كتابة التاريخ.

كان هذا التجديد في البداية منهجيا. فالمسعودي واحد من بين أكبر المؤرخين الذين حرروا الجنس التاريخي من طريقة المحدثين المتمثلة في معالجة الأحداث والمعلومات حسب طريقة الإسناد[161]. وعوضوها بإقامة بيليوغرافيا في مقدمات كتبهم. فتحرر علم التاريخ من سيطرة العلوم الإسلامية عموما كعلم الحديث والفقه وتفسير القران وهيأ الأرضية لنوع جديد من العلاقة التي سترتبط الجنس التاريخي بالعلوم الصحيحة الدنيوية. وبالفعل فإن المسعودي بعد رفضه للإسناد ومن خلال الاستنتاج فإن كل تدخل لعلم الحديث في ممارسته للتاريخ أدت إلى إدخاله مثل اليعقوبي[162] توجد ظروف فلكية وجغرافية واجتماعية واقتصادية. وفي هذا المعنى رفض توجه الطبري الذي كان يعطي للرواية التاريخية طابعًا سياسيًّا. فالتاريخ عنده ليس تاريخ المؤامرات السياسية، بل هو تاريخ الاجتماع والحضارة.

بهذا نرى موقع التاريخ عند المسعودي من خلال تعيين دور الجنس التاريخي في معرفة الحضارات، وقد أعاد هذا المؤرخ تنزيله في موقعه الحقيقي أي موقع البحث عن المعارف والتحقيق في العالم، وتجنب انحراف الطبري الذي أراد اختزال التاريخ

في روايات الحياة السياسية. إنه إقرار للتنوع، واعتراف بالاختلاف ولكنه أيضًا لا مبالاة بالدقة العلمية. فالتاريخ فضول ولهو، وطعام وزينة لأدب المجالس والمناظرات. ومن البديهي ان يؤدي رفض طريقة الطبري دون معنى نقدي ودون تصور فلسفي مناسب ضرورة إلى الخلط بين الرواية التاريخية الموثوقة والخرافة اللامعقولة[163].

هذا التجديد يتم ترجمته في مستوى ثان من خلال إنشاء علاقة تكوينية بين علم التاريخ وعلم الجغرافيا. يقول روزنتال: " كان المسعودي حسب معرفتي هو الأول الذي جمع التاريخ مع الجغرافيا العلمية في أسلوب رائع"[164]. وبالفعل فالمسعودي مهموم في خطابه التاريخي بالانطلاق من وصف كل المظاهر الجغرافية الأساسية (الجبال والبحار والأنهار والجزر والبحيرات والمدن والسكان والتغيرات الطبيعية) للبلاد المعنية. وكانت هذه هي علامة يقظة علمية أكيدة وإرادة لعلمنة التاريخ بإبعاده عن حصره في الطريقة التقليدية واهتماماتها. ويكرس المسعودي في كتابه مروج الذهب محاور عديدة للجغرافيا عمومًا كي يقدر على فهم أفضل للبلدان التي يدرسها. وبعد دراسة الهند وتاريخه مثلًا، عالج سؤال الأرض والبحار والأنهار والجبال أين ناقش بعض أفكار بطليموس. ودرس مبدأ المدّ والجزر ووصف البحار وصنفها قبل معالجة تاريخ الصين والترك.

ثالث التجديدات التي تميّز الممارسة التاريخية عند المسعودي تتعلق بالتوازن بين التاريخ الإسلامي وتاريخ باقي العالم، ففي كتاباته لا يكرس إلا بعض الصفحات عن سيرة الرّسول ويؤكد أكثر على محنة علي واغتيال ابنه الحسين. ولكن يجب الاعتراف أن تلك المرحلة من ظهور الإسلام تبقى رغم كل شيء مركزية في كتاباته. وما هو جديد من ناحية أخرى أنه لم يعد يعتبر مرحلة ما قبل الإسلام مرحلة استعداد بصورة أو بأخرى لحدث الإسلام.بل يحاول على العكس من ذلك أن يكون أكثر موضوعية

وأن يقدم المعلومات التاريخية المتعلقة بالجماعات الأخرى، ونمط عيشها وعاداتها دون أي مركزية إسلامية. فعندما يقارب تاريخ اليونان مثلا يبدأ بالتفكير في أصلها ويعطينا بعض العلامات المتعلقة بملوك هذه الدولة ويكرس جزءًا مهمًّا لحروب الاسكندر في الهند[165]. وهو في هذه الرواية يمجّد تاريخ اليونان ويظهر عظمة الإسكندر الذي كان تلميذ أرسطو فيلسوف اليونان ومؤلف الأورغانون والميتافيزيقا. وهو نفسه تلميذ أفلاطون الذي هو تلميذ سقراط. هؤلاء المؤلفون اهتموا بتعريف علوم الأشياء الطبيعية والنفسية وبقية فروع العلوم الفلسفية وعلاقتها بالنظريات مع توضيح الأشياء والحجاج عليها لبيان حقيقتها[166]. بيد أن الذي شغل المسعودي في سلوك الإسكندر هو جرأته وممارسته الكاملة لشؤون الدولة, وحكمته واهتمامه بالعلوم والفلسفة، ورأفته وشجاعته وثقافته العامة. إذ يروي المسعودي تاريخ الإسكندر في الهند وسلوكه مع فيلسوف وطبيب هندي يبين الاهتمام الذي يحمله الأمبراطور للعلم مهما كان أصله[167].

إن التاريخ السابق للإسلام حسب المسعودي هو بكل بساطة تاريخ الأمم الأخرى، والشعوب الأخرى: فكل أمة لها خصائصها وعظمتها وعلومها. وهذا يعني أنه يمكن أن نجد أممًا لم تعرف الوحي الإلهي ومع ذلك وصلوا إلى العظمة وإلى العلم بقيادة من العقل أي اللوغوس. وانفتاح عقل المسعودي جعل كارادي فو يقول: "هل يجب أن أقول بأن المسعودي شرّف الإسلام؟ لا أعرف. فثقافته متنوعة وتلقائية وفي الأخير ثقافته يونانية أكثر من كونها إسلامية (...) وعقله مفتوح على كل الأنساق منذ الفلاسفة الحكماء الأسطوريين إلى العقائد المتعددة للفرق الموجودة في عصره"[168].

إن تصور كارادي فو عن الإسلام لا أساس له. فالإسلام ليس انغلاقًا وتاريخ الثقافة الإسلامية يؤكد انفتاح الممارسات

الخطابية حول الإنسان والعالم والأنظمة المتنوعة للفكر. وما لم يفهمه كار ادي فو أن النزعة الانسانية في عصر المسعودي ميزت البحوث التاريخية والعلمية والأدبية والفلسفية. فإذا كان المسعودي قد كرس نصف كتابه "مروج الذهب" لتاريخ الأمم المختلفة وشعوب ما قبل المرحلة الإسلامية واصفًا أديانهم وعاداتهم وأفكارهم وتارة أساطيرهم دون أن ينقدهم أو يرفضهم ودون أن يظهر تفوق الإسلام؛ فذلك لأن تعاطفه مرتبط بالإنسان كما هو بكل اختلافاته واعتقاداته وأفكاره ومشاعره. وربما تظهر هنا خصوصية فلسفته التاريخ التي تنفتح على إنسانية متأكدة.

هل كانت هذه النزعة الإنسانية نتاجًا للإرث الهيليني؟ يؤكد هنس هاينريخ أن هذا الإرث كان محدّدًا في انفتاح الحضارة الإسلامية غير أن تبني هذا الإرث كان بدافع عملي[169]. لكننا يجب أن نلاحظ أن التوجه الإنساني - الذي يقحم مجموعة من الجزئيات المجردة - متجذر في الرسالة الإسلامية[170] التي تدعو إلى المساواة بين البشر. وإلى الحفاظ على الكرامة البشرية وتعظيمها وتمجيد قيمتها. وأما الإرث الهيليني فقد فتح هذه الإنسانية على مختلف فروع المعرفة ولكنه لم يفعل ذلك وحده بما أن العرب استغلوا أيضًا الإرث الفارسي والهندي. ولكن ماذا نعني بالنزعة الإنسانية؟

يجب قبل كل شيء أن نلاحظ أن شرط إمكان كل نزعة إنسانية هو انفتاح العقل بتكاثر الأفكار والفرضيات التي تجعل لائكية ما ممكنة وتجاوز حدود الثقافة الدينية ممكنا أيضا. وهذا الانفتاح يمجد عظمة الفكر البشري ويؤكد على قدراته الإبداعية في مجالات العلوم والفنون والحياة الأخلاقية. وبعبارة أخرى تعبّر النزعة الإنسانية عن نفسها عن طريق تمجيد قيم الإنسان وعمله وإنتاجه واستعداده الفيزيائي والأخلاقي للخلق والتجديد في إطار الفكر الكوني.في هذه الحالة يكون التوجه الإنساني فلسفيًّا بالأساس. إنه يعمل عبر سلسلة من التحولات والطفرات

في اتجاه مركزية إلهية للعالم تكشف في اطار التنوع خطابات أدبية وسياسية وعلمية وفلسفية وتاريخية وفي إطار الممارسات المختلفة والتقنية.

وفي الواقع إذا وضعنا في الاعتبار مختلف حركات الفكر والتحولات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها الحضارة الإسلامية في القرن الرابع فإننا نلاحظ أن التوجهات العقلية اختلفت في بعض الأحيان إلى حد التضاد. هذا الانفجار الثقافي الكبير خدمته قوى اقتصادية وسياسية وقوى مولدة لتبادلات ثقافية ومادية في العالم الاسلامي[171]. "إن العلم والدين إما أن يتجاورا وإما أن يتواجها حسب ما هو متوفر للعلماء من معاهد ومراصد ومكتبات عامة وخاصة وأخيرًا من الممارسات التي تنهض بالرعاية في مستوى المؤسسات"[172] من بغداد إلى قرطبة مرورًا بحلب والقيروان، ورغم أن الثقافة تعبّر عن وحدة الأمة فإنها تزداد غنى بما يعود إليها من الحضارت الأخرى. فمن غير المدهش أن نجد إلى جانب الكلام المعتزلي والأشعري شعر اللذة[173] والشعر الفلسفي والأخلاقي والديني والطب والعلوم الفلسفية. هذه الحضارة النقية ستنفتح على مختلف التعبيرات الجمالية مثل الهندسة أو الموسيقى. في بغداد وفي عواصم العالم الإسلامي الأخرى (في الأندلس)، يهوى الخلفاء والأمراء وحكام بارزين رعاية الرسائل الجميلة والفكر الحر يشجعون أيضًا "على تفتق الذهن وتكوين مواهب متنوعة لموسيقيين ومغنين وملحنين وفنانين مبدعين رجالًا ونساء، همهم الوحيد إرضاء الخليفة وكبراء المملكة وتعزيز التجمعات المتعددة للمبارزات الشعرية والخطابية والموسيقية وإتقان فنهم"[174].

سهلت تنقلات المثقفين في تلك الفترة للبحث عن المعرفة وانتقال الكتب بين المدن تداخل الأفكار وتعبيراتها الثقافية في بنية الحضارة الإسلامية. وينبه أدب الرحلات إلى المصلحة التي يحملها[175] عادة «متشردو» الثقافة وإلى جزئيات الحضارات

الأخرى وإلى الموقع الذي يحمله الفرد. كان المسعودي مسافرًا لا يتعب: فضوليًا وشريدًا ومفتونًا بمعارف نادرة وببحوث مفردة، بهذا كان يحب الحكايات ومع ذلك لم يكن ساذجًا. إذ يعود إليه صفاؤه عندما يقترب من المجالات المعروفة، كان دومًا محبًّا للتفاصيل، ورغم ذلك فهو قوي لما يعالج المجموع (...) وكان وفيًّا لإيمانه رغم أنه يتعاطف مع الذين لا يؤمنون. (...) إنه واحد من الذين يشرّفون العصر الوسيط الإسلامي. والذين يعبّرون عن هذا التوجه الإنساني الذي يرفع من قيمة الإنسان بقطع النظر عن إيمانه وقوانينه.

في هذا التخمر الفردي وهذا الطلب ليكون للإنسان مكان في المدينة والعالم وفي هذا الوعي بإمكانياته جنبًا إلى جنب مع الوعي بضعفه وتبعيته للإرادة الإلهية، تدور الإنسانية العربية الإسلامية حول معادلتها الدينية الخالصة وشكلها الدنيوي والعلماني. اعتُبر ظهور الأفكار الفلسفية الإلحادية أو الفرق المغالية هرطقة، مثل أفكار الراوندي أو فلسفة الرازي رغم أنها كانت مقموعة عمومًا، ويظهر ذلك إلى أيّ حدّ كانت هذه الإنسانية مفتوحة وميزت الحضارة الإسلامية في هذه الحقبة.

نحن لسنا غافلين طبعًا، عن انغراس الدين الإسلامي في الشؤون البشرية وعناده عندما يتعلق الأمر بالإيمان. فالإسلام بما هو دين وسلطة قد يعتبر هذه الأفكار المهرطقة وبعض مظاهر هذا الانفتاح تحديًا خطرًا يمكن أن يمسّ مبدأ التوحيد ووحدة الله المطلقة. ربما يجب التذكير بأن المفكرين الأحرار خضعوا لمعاملة سيئة واطردوا وتارة اتهموا بالتهمة الكبرى، متهمين في عيون السلطات الدينية والسياسية بالزندقة والإلحاد والنفاق. ولكن هذا لا يمكن أن يثبت إلا حيوية جدلية الانغلاق والانفتاح التي ميّزت هذه الإنسانية المتعددة.

يميز أركون بين ثلاث علامات بارزة في الاتجاه الإنساني الأساسي في الإسلام:

- «إنسانية دينية (يهودية ومسيحية وإسلامية حسب الموقع) (...) وتتميز في كل الحالات بالاستسلام الكلي لله واتخاذه مرجعًا، مع حياء في الممارسة والتصور. ورغبة في المحو مرتبطة بعدالة غير قابلة للدحض، وشعور بالارتياح لدى كل مؤمن بأنه من بين المخلوقات المميّزة والمتمتعة بالرحمة الإلهية والموهوبة بملكات استثنائية تسمح بتنمية كاملة للشخصية في هذا العالم والعالم الآخر»[176].

- «إنسانية أدبية مرتبطة بأرستقراطية في الفكر والمال (...) وهي الإنسانية التي تذهب بعيدًا في المعنى الدنيوي، دون أن تقطع نهائيًّا مع الإنسانية الدينيّة».

- إنسانية فلسفية تقحم عناصر من النوعين السابقين ولكنها تتميز بانضباط ذهني أكثر متانة، وبتحقيق قلق منهجي أكثر تفردًا حول حقيقة العالم والإنسان والله. «فالإنسان أشكل على الإنسان» حسب عبارة التوحيدي[177]. ويلزم كل إنسان شخصيته كي تكون عاقلة وكل إشراق أن يحقق منه شخصا مستقلاً.

- يجب القيام بدراسات متأنية وتحاليل دقيقة لنبين بيانًا كافيًا إن هذه الانسانية موجودة في مختلف الممارسات الخطابية في الفقه والكلام والنحو والأدب والعلوم والتاريخ.ومن المؤكد إن هذه العلوم وممارساتها الخطابية ينظر إليها المسلمون على أنها علامة على القدرة الإلهية في الكون وحضوره، ولكنها تعني أيضًا توجه الإنسان العربي للتغلب على الحياة، وتأكيد وجوده وحب مثيله.

في هذا المناخ المنفتح وفي هذه الحضارة التي تكونت حسب قول صارتون[178]: "وبسرعة كبيرة جدًّا وقوة كبيرة" يصبح التاريخ بما هو خطاب أو قول في خدمة المعارف والثقافات. لقد قويت هذه الحضارة بواسطة التاريخ وبه،

"وتضاعفت جذورها في أعماق الماضي بما أن الرّسول وهبهم التوحيد وقيمًا أخلاقية وأن الفرس وأساتذتهم مكنوهم من النهل من منابع السنكريتيكية والهلينيستة".

لقد أخذوا "من السند الأرتميتيقا والجبر وعلم المثلثات والكيمياء القديمة كما أخذوا من الإغريق السياسة والهندسة والفلك والطب (...) وتقوم القيمة المثلى في حضارة الإسلام على كونها ربطت في آخر الأمر بين المصدرين الثقافيين الكبيرين اللذين بقيا مستمرين طول العهد القديم منفصلين كل على حدة" (179).

توجه التاريخ مع المسعودي نحو محاولة إقرار أولية الإنسان ولم تعد ترى في إرادته إرادة خاضعة. فقد كان فضول المسعودي وانفتاح ذهنه يقبلان الاختلاف بين العادات والشعوب. والسؤال ليس معرفة ما إذا كان عمله "يشرّف الإسلام" أم لا, وإنما يتمثل في هذا النمط من التحوّل الإيبستيمي الذي به يتطور البحث التاريخي. لم يعد الأمر يتمثل الآن في تعيين النموذج المعياري والعملي للإسلام لكي نحاكيه. ولم يعد التشابه هو حقل الفعل المعرفي ومكان العدوى بين مختلف فروع المعرفة بما هي فقه وتفسير ونحو وكلام وتاريخ. إنه يتموقع الآن وبداية من نهاية القرن الثالث الهجري في غزو العالم. صارت المعرفة أكثر فأكثر معرفة بالعالم الذي يحيط بنا. تغير مشهد العالم الإنساني وتنوع، فمختلف الجنسيات التي أسلمت (الفرس والترك والبرابرة إلخ...) بدأت تطلب مكانتها الحقيقية في مراكز القرار. وقد كانوا في كل ميادين المعرفة يبحثون عن فهم العالم جغرافيا وكوسمولوجيا وفيزيائيا وفلسفيا: وكان هذا يفسّر علوّ مكانة العلوم الدقيقة ولكنه أيضًا يكشف ما إذا كان يوجد لدى المؤرخين توجه نحو الآخر، ونحو المحيط الاجتماعي والاقتصادي، ونحو الحضارات الأخرى التي تم غزوها. في هذا الإطار من إيبستيمية القرن الرابع الهجري ولد وبصورة إنسانية في

التاريخ ما يفسر انفتاح عقل المسعودي.

غير أن هذه الحقيقة الاجتماعية والثقافية الجديدة وهذا المناخ الثقافي الجديد قد يفسّر لنا تحول مفهوم الأمة. كان الفارابي قد حرر هذا المفهوم من بعده الديني ليوجهه نحو دلالة فلسفية ونظرية أكثر عمقًا. أما المسعودي فيستعمله- دون أن يخصص له دراسة نظرية - في المعنى الذي استعمله فيه الفارابي ويكرس لمعنى الجماعة مفهوم الملة[180]. هذه الممارسة الجديدة للتاريخ ستحدد حسب رأيي فلسفة التاريخ عند مسكويه والمقدسي والبيروني وابن خلدون. ومن هنا فصاعدا توجد كتابتان للتاريخ: الأولى تتبع نهج الطبري هذا المؤرخ والمحدث الكبير الذي يحتل مكانة مرموقة وقد ولدت منها أغلب روايات تاريخ العرب[181]. وهي تؤلف بين البعد الديني والبعد الزمني وتفرض جنسًا من التاريخ متجذرًا في المؤامرات السياسية وشؤون القصر. وأما الثانية فتتبع نهج المسعودي هذا المؤرخ الشيعي الكبير المنفتح على التصورات الفلسفية والدينية والعلمية. وهي كتابة متجذرة في وصف الحقائق الجغرافية والسياسية والاجتماعية وتعطي قيمة لتاريخ الشعوب الأخرى. عند الأول تعتبر الأمة هي الجماعة الإسلامية التي يجب أن يكون لها الموقع المركزي في الرواية التاريخية. وأما عند الثاني فلا يوجد مركز. والمهم عنده هو اكتشاف العوالم بسبب الفضول واللهو والتسلية.

6 - التاريخ والفلسفة والعلم:

يُعرّف النشاط التاريخي إذن بالرواية أو القصص. ويستعمل البيروني كلمة حكاية[182] لرواية الماضي وحفظ الأحداث التي كوّنت الأمة، إنها كما يؤكّد السخاوي علم الإنسان في الزمن[183]. ويتمثل تجديد المسعودي في فتح التاريخ على التفكير الفلسفي وعلى التحقق العلمي. إن التفكير في التاريخ يعني إذن دراسة وتساؤل وإعادة تنظيم سلسلة من المعلومات

وحوار متعرج وشائك بين هذه الوقائع نفسها. يصير التاريخ عند المسعودي وضمن هذا الحقل المفتوح شكلًا من أشكال التأويل، وقراءة للظواهر المقروءة أو الملاحظة، وعملا فطنا ونقديا وتوضيحيا. (البيروني وابن خلدون). وفي هذا الحقل يفرض الرّوح التّاريخي نفسه في هذا الحقل وكأنه عقلنة للواقع.

لا يمكن إذن التملص من الالتقاء بين هذا الرّوح التّاريخي والموقف الفلسفي الذي يبجل العقل. وضمن هذا اللقاء تقدم الفلسفة نفسها كعلم كلي لمبدأ أولي تم تصوره كأساس للكائن وللفكر.إن الفلسفة وكحب للحكمة لا تهدف إلى معرفة واقع الأشياء العميقة فقط، ومعرفة جواهرها بعد تجريدها من الأعراض (الحقيقة والحق) وإنما تفرض ضربًا من التوافق بين الممارسة والفعل (أخلاق وسياسة) والعلم[184]. وليس العقل مجرد أداة لمعرفة جواهر الأشياء وإنما هو سلطة فطنة في الممارسة (الاجتماعية والسياسية والتاريخية للإنسان). يلاحظ إيف ماركاي Yves Marquet في شأن تصور العقل عند إخوان الصفاء (القرن الرابع للهجرة) إنه النفس الناطقة لما تتصور في جوهرها وترسم الأشياء المحسوسة وتُميز بين الأجناس والأنواع، وتعرف جواهرها ومادتها وفائدتها أو ضررها، وتختبر أشياء العالم الدنيوي وتلاحظ تقلبات مصير سكانها وتأخذ العبرة منها[185].

غير أنه يجب أن نلاحظ أيضًا أن هذه العلاقة بين النظرية والممارسة في الموقف الفلسفي العربي الإسلامي بقيت محدودة. وقد ارتبط النشاط الفلسفي منذ البداية وعبر إدخال كتب علمية يونانية بترجمة أفلاطون وأرسطو بالكلام والاهتمامات الكلامية والصوفية بصورة كانت فيها الفلسفة عند العرب وخاصة في القرن الرابع في تفاعل دائم مع إشكاليات النبوة سواء في الفكر الشيعي[186] بفرعيه الأساسيين، الإمامية الاثنا عشرية والإسماعيلية. أو في الكلام عند المعتزلة والأشاعرة أو عند

المشائين مثل الكندي والفارابي وابن سنا.

يترتب عما سبق أن التصور الإسلامي للفلسفة كان منذ البداية قائمًا على الممارسة الاجتماعية والسياسية (الفارابي وإخوان الصفاء والأخلاقية (مسكويه) من جهة وعلى المشاكل التي تثيرها الديانة الإسلامية عمومًا من جهة أخرى. وبتعبير آخر، فان ضروب الممارسة الفلسفية الإسلامية وتطورها مرتبطان ارتباطًا وثيقًا بالواقع الروحي والديني للإسلام و بوقائع الممارسة اليومية والأخلاقية[187] والسياسية على حد سواء. وتوجد في حقل هذا النشاط الفلسفي علاقة بين الرّوح التّاريخي والعقل المنظم للرواية.

وفي واقع الرواية كان تدخل الفلسفة في التاريخ ذا طبيعة منهجية، فهي تحاول قيادة الروح في بحوثها وتنظم موضوعها، وهكذا تعرّف المنهجية على أنها مجموعة من العمليات الفنية للوصول إلى الحقيقة التي نبحث عنها. أما المقدسي فهو ينقد "أرباب القلانس"[188] (رجال العلم) بسبب ابتعادهم عن الحقيقة ولكونهم لا يبحثون إلا عن الغريب والنادر". فسماعهم عن جمل يطير أدعى للبحث عندهم من رواية عن جمل يسير"[189]. إن ما تقدمه الفلسفة للتاريخ هو إذن استعادة الحقيقة وتعيين الرواية الحقة. فالتاريخ هو تاريخ الجمل السائر وليس تاريخ الجمل الطائر. وبعبارة أخرى يفرض مفهوم الموضوعية في التاريخ نفسه "كعنصر ضمني للعقلانية يكون فيه الشرط مضاعفًا بفضل تدخل الفلسفة"[190]. هذا البحث عن الحقيقة وهذه الموضوعية يجب أن تقطع مع رؤية العجيب ومع البحث عن الغريب والنادر (الجمل الطائر) ومع الرؤية الدينية الضيقة لكي يستبدلها برؤية فلسفية وعقلانية: ففي إطار هذه العلاقة تاريخ/ فلسفة يمكن تحقيق مفهوم تاريخية الإنسان. فإذا كان التاريخ عند الطبري - بصفته كونيًا وحدثيًا - لم يقدر على بلوغ تمام التاريخية فذلك لأن التاريخ عنده يأخذ الآية القرآنية والسنة

النبوية نموذجا. وأكثر من ذلك، فان المرور من التاريخ الثابت الذي يخزن المعلومات ويجمع المعارف. (الطبري) الى تاريخ ديناميكي حيث لا توجد العلاقة السببية فقط ولكن أيضًا تناسق التغير الاجتماعي والسياسي (ابن خلدون)، لا يمكن أن يكون إلا باستعمال معجم وطريقة منطقية محيّنة فلسفيًا. وفي أقصى الظروف يمكن بيان أن علاقة الفلسفة - تاريخ حركت ولو بصورة متأخرة الجنس التاريخي وسمحت بكتابة المقدمة[191].

ولكن يجب أن نلاحظ سلفا أن الفلسفة الإسلامية لم تعرف الجنس التاريخي بما هو علم أو علم مستقل. ذلك أننا لا نجد في مختلف تصنيفات العلوم وتعدادها التي أقامها الفلاسفة العرب المسلمون[192] التاريخ علمًا مستقلاّ عن جنس العلوم الدينية. فهل هذا نتيجة تأثير التصنيف الأرسطي للعلوم على الفلسفة العربية في خطابها الداخلي؟ عمومًا، يعبّر هذا التصنيف عند هؤلاء الفلاسفة عن إرادة تأكيد وحدة المعرفة. فكرة الوحدة غذت دون انقطاع الحدس الأول والمركز والذي في ضوئه تم تصور العلوم بما هي فروع شجرة واحدة. إن قبول احتمال نهاية تبعية العلوم للدين والترتيب الجديد لمختلف فروع المعرفة - حتى وإن كان هذا مواصلة للسؤال السقراطي- هو مؤشر لإرادة إدخال شكل من العقلانية في مختلف الممارسات الخطابية. أما المشكل فهو معرفة ما إذا كان الفلاسفة العرب المسلمون مثل الفارابي وابن سينا وابن خلدون قد نجحوا في توحيد العلوم وممارسات خطاب عصرهم في نسق معرفي منظم ومرتب أو ما إذا كانت محاولاتهم ليست إلا محاكاة شاحبة لمحاولة أرسطو؟ عندما نجيب عن هذا السؤال الرئيس فقط يمكن أن نفسر نمط حضور الجنس التاريخي في تصنيفاتهم أو غيابه.

حاول الفارابي المعلم الثاني بعد أرسطو في كتابه «إحصاء العلوم» إبلاغنا عن وضع العلوم في عصره وكما كانت

مستعملة. ويصرّح الفارابي نفسه في المقدمة أن مشروعه في هذا الكتاب «إحصاء العلوم» واسعة الانتشار، الواحد بعد الآخر وتعريف محتوى كلّ واحد منها[193] وفي الحقيقة لا يكتفي الفيلسوف بتعداد العلوم ولكنه يرتبها ترتيبا منطقيا نجده بشكل صريح في كتاب أخر له وهو «التنبيه على سبيل السعادة»[194] أين يتابع ترتيبًا أرسطيًّا مميزاً بين العلوم النظرية والعلوم العملية. فالعلوم النظرية حسب قوله[195] تضم ثلاثة أنواع من العلوم فالأول هو علم الرياضيات والثاني هو علم الطبيعة والثالث هو علم الميتافيزيقا. وأما الفلسفة العملية فنوعان؛ هما الأخلاق والسياسة".

ينقسم كتابه إحصاء العلوم إلى خمسة محاور،أما الأول فيعالج علم اللسان أو اللغة من جهة علم الدلالة وعلم البنية، وأما الثاني فيعالج المنطق وأما الثالث ففيه علوم مبادئ الرياضيات أي الأرتميتيقا والهندسة والبصريات وعلم الفلك والموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل (الميكانيكا)، وأما الرابع فخصّصه للعلم الطبيعي وأما الأخير فعالج فيه العلم المدني(علم الاجتماع والسياسة) وعلم الفقه علم القانون وعلم الكلام (التيولوجيا).

إن هذا الترتيب أرسطيّ بالأساس ولكنه يمنح للعلوم العربية نقطة ارتكاز أخرى. وبالفعل ليس صدفة أن بدأ الفارابي تصنيفه بعلم اللسان لأن معرفة اللسان العربي (دلالة وبنية) شرط ضروري لكل العلوم الدينية. وبتعبير آخر فإن بداية المصنف انطلاقًا من اللسان العربي طبيعي للغاية؛ لأن «العلم باللسان مقدمة ضرورية للعلوم الدينية التي ترتكز على القرآن والسنة المكتوبين بالعربية»[196]. وحتى إذا كان الفارابي يعني في الواقع اللسانيات العامة فإن هذا التجريد قام به الإسلام من خلال نصوصه وإذا كان للسان «علم عند كل أمة»[197] فإن اللسان العربي يبقى الحامل لكل علم إسلامي. فهل أدرك

الفارابي بهذا أن شرط بداية كل علم يكمن في استعمال اللغة بما هي أداة تواصل خاصة بكل أمة وهل تكمن في جمعها الذي يثبّت الجماعة في محيطها؟ في كل الحالات هذا أول مؤشر على المسافة الأولى التي يأخذها الفارابي من تصنيف أرسطو، تصنيف - لو نذكر به- ينطلق من المنطق باعتباره علمًا ضروريًا لكل برهنة ولكل معرفة.

وأما المسافة الثانية التي يأخذها الفارابي من تصنيف أرسطو فتظهر هنا في نهاية تصنيفه وتتعلّق بإدخال علوم في الحقل الإغريقي لهذا التصنيف وهي علم الفقه وعلم الكلام اللذين يضعهما الفارابي جنبًا إلى جنب مع السياسة داخل العلوم العملية متبعًا أرسطو في رسمه. هنا أيضا حتى وإن كان الفارابي يتحدث عن الفقه والكلام في العموم فإن نقطة ارتكازه دوما هي محيطه الثقافي وآفاق الطبقة الثقافية التقليدية إذا أردنا الحديث بألفاظ دسنتي[198].

تهدف هاتان المسافتان المواكبتان لسرّ تصنيف الفارابي للعلوم في حقيقة الأمر-وحسب نسق الفارابي الفلسفي الذي يريد عقلنة الدين الإسلامي وعلومه- إلى إخضاع الحقل الإيبستيمولوجي اليوناني إلى مقتضيات الثقافة الفلسفية العربية الإسلامية: وأما الفكرة التي تدعي فشل الفارابي في هذه المحاولة - باعتبار أن العلوم الإسلامية ليس لها موقع فيها[199] - فهي قابلة للنقاش. وعلى العموم فقد نجح الفارابي في وضع تمفصل للعلوم التي يقال عنها إنها إغريقية والعلوم التي أملتها الضرورة الإسلامية. وهنا حسب رأيي يكمن سر التبعية الشاملة الخاصة بالفارابي وبفلاسفة الإسلام الذين أثبتوا للعلوم الإسلامية موقعًا داخل الصورة الأرسطية لتصنيف العلوم. ويبقى الجنس التاريخي رغم هذه التبعية الشاملة هذا الغائب في نسق الفارابي. وليس ذلك بسبب رفضه للتاريخ حسب رأيي وإنما هو بسبب نقص التمشي التاريخي نفسه الذي لم يتمكن حتى

عصر الفارابي من تجاوز آلام الوضع وقطع الحبل السري مع طريقة السند الخاصة بعلم الحديث. فهل يجب أن نعتقد بأن الفارابي حين يجاور هذه الخطابات حول التاريخ المسماة علم الأخبار وعلم الحديث إلى العلوم الإسلامية كالفقه والكلام يعتبر أن هذه الأفكار والممارسات الأخيرة متعلقة بكل جماعة؟ يجب أن نقر بأن الفارابي ليس واضحًا في هذه المسألة ويبقى المشكل عنده قائمًا.

هذا الحل هو الذي اختاره إخوان الصفاء لإدخال علم التاريخ في تصنيفهم للعلوم. ففي الرسالة السابعة من الكتاب الأول يعدون علم السير والأخبارفي العلوم العملية. وبالفعل ففي هذه الرسالة يذكرون العلوم التالية كعلوم عملية حسب هذا الترتيب: القراءة والكتابة، اللسان والنحو، الأرتميتيقا العملية والمعاملات، الشعر والنثر، السحر والسيمياء وعلم الحيل، علوم الصنائع، علوم التجارة والفلاحة، علم الأنساب والتاريخ (الأخبار).

يمكن أن نلاحظ منذ الوهلة الأولى أن الرتبة التاسعة التي وضع فيها علم التاريخ، تبدو وكأنها علامة لحالة نادرة منحت لهذا الفرع عموما وللتقليد والعادة بشكل خاص[200]. ولكن إذا تابعناهم في هذا المجال فإننا نرى أن كل هذه العلوم تلعب دورًا مهمًّا في تربية الإنسان وأن معيار ترتيب هذه العلوم يبدو مشيرا إلى مراحل التطور للدخول إلى العقل، ويمكن أن نفهم القيمة التي يعطيها إخوان الصفاء للعلوم الدينية في هذا النظام التربوي. المهم إذن هو أن نؤكد هذه المقدمة التي هي من جنس تاريخي في الخطاطة العامة لتصنيف العلوم عند إخوان الصفاء، ولكن يجب أن نسجل أنهم يحافظون على التسمية التقليدية للتاريخ بما هو علم للخبر. فهل هذا إحياء لتسمية لم تعد وظيفية منذ القرن الثاني والثالث الهجري بما أنه تم تغييرها باسم آخر هو علم التاريخ؟ أم على العكس من ذلك هي

إرادة لإدخال التاريخ داخل العلوم الدينية وبالتالي لا يعترفون باستقلال التاريخ بما هو علم؟ إن الاجابة الثانية تبدو هي الأقرب بما أن خطابهم التاريخي يوجد أيضًا في الرتبة الثالثة في طبقة العلوم الشرعية (الفقه) التي تضمها جميعًا، العلوم الدينية. إن هذه العلوم الشرعية تجمع العلوم التالية حسب النظام التالي: علم الوحي (علم التنزيل)، علم التأويل (إمام ونبي)، علوم النقل (روايات وأخبار وحديث)، فقه، الإشراق والتصوف (تذكار ومواعظ)، تأويل الأحلام[201] .

هل يجب أن نستنتج أنه بين هذين الموقفين من التاريخ في التصنيفين يوجد فرق يمكن تفسيره من خلال الاختلاف الذي أدخله إخوان الصفاء إراديًّا في معنى التاريخ بما هو خبر وبما هو حديث؟ قد يكون علم الأخبار والسير عندهم متميزاً بكونه دنيويًّا بينما علم الحديث هو علم ديني فقط؛ لأنه يؤكد على مرحلة ظهور الإسلام. وإذا كانت فرضيتنا مثبتة فإن هذا الانقسام داخل الخطاب التاريخي ربما يكون عندنا ذا قيمة كبرى لأنه يعني ضرورة أن إخوان الصفاء وبواسطة التفكير الفلسفي في العلوم عينوا مجال انتشار نظري دنيوي لأعمال المؤرخين. هذا المجال الدنيوي سيكون موضوع تفكير منهجي مارسه البيروني على مفهوم الزمن التاريخي في الحضارات المختلفة. وسيبني ابن خلدون تفكيره النهائي في نظرية التاريخ من خلال فصل عقلانيته عن الخطابات الدينية ليؤكد علميته بما هي شرط إمكان العمران البشري.

ينبغي الآن تأكيد هذا الموقف من التاريخ في نظام تصنيف العلوم ولكن في توجه فلسفي آخر سيجعل استيعاب المقولات الفلسفية في التفكير الكلامي مشروعًا له. وقد احتلّ الجنس التاريخي عند ابن حزم والغزالي مكانة مهمة في تصنيفاتهم للعلوم. ولكن المعيار بالنسبة إليهما ليس فلسفيًّا ولا علميًّا إنه ديني بالأساس. وتوجد بالنسبة إلى ابن حزم[202] علوم عقلانية،

وبسبب هذا التدقيق فهي عنده صالحة لكل الأمم: وعدد هذه العلوم أربعة: هي الفلك والرياضيات والطب والفلسفة التي تضم المنطق. كما توجد علوم خاصة بكل أمة وعددها ثلاثة العلم الديني وعلم تاريخه وعلم لسانه، وبما أن الإسلام نسخ الأديان السابقة فلا يوجد في الأخير إلا علم ديني واحد هو علم الإسلام[203].

يجب إذن أن نعترف أنه ورغم القيمة التي يعطيها ابن حزم للنشاط التاريخي بما هو أحد العلوم الضرورية فإنه يبقى في مستوى مرحلة الرواية والسيرة والخبر عن الإسلام ومحيطه الثقافي والسياسي. وحتى كتابه في التاريخ جوامع السير[204] لا يخرج عن هذا التصور الديني الذي يجعل التاريخ فرعًا من العلوم الدينية. فمشروعه يبقى أقل أهمية من مشروع المسعودي، وفي هذا المعنى متأخرًا عن الحركية الجديدة للممارسة التاريخية التي ميزت القرن الرابع والخامس الهجريين في الشرق الإسلامي[205].

يمكن أن نستنتج من خلال هذه الإشارات عن موقع التاريخ في تصنيف العلوم الذي يعبّر عن وحدة المعرفة عند العرب النتائج التالية:

1 - إن تصنيف العلوم عند الفلاسفة الإسلاميين ليس فقط تحويلًا لتصنيف أرسطو. إنه يعبّر أيضًا في إطار الرسم الأرسطي عن إرادة توحيد المعرفة وتنظيم فروعها حسب معيار معيّن. فعلم التاريخ، علم قيّم بحجم مؤلفاته ومحتواه وهو يوجد تارة في هذا النسق من التصنيف (عند إخوان الصفاء وابن حزم والغزالي).

2 - إن تصنيف العلوم عند العرب يبين في الأخير عن تصور عام للمعرفة قائم على ثلاثة اعتبارات: أما الاول فهو تفسير العلاقات بين مختلف اختصاصات المعرفة بداية من هذه

الوحدة وعناصر التشابه أو الاختلاف بين هذه العلوم، وأما الثاني فهو التصور التراتبي للمنظومة التربوية وأما الثالث فيتعلق بكيفية إنشاء وجهة نظر منهجية حول تعريفات واضحة لكل علم وحدوده.

3 - إن التاريخ في نظرية تصنيف العلوم هذه ينظر اليه وكأنه خبر أو حديث أو سيرة. وبعبارة أخرى بقي التاريخ حسب الفلاسفة حبيس موطن ولادته أي المجال الديني. إذ لا يوجد تصنيف منحه استقلاله. وقد اضطرّ ابن خلدون أن يتخلى عن تاريخ أقسام العلوم التقليدية عند الفلاسفة ليعطيه وضعًا مغايرًا أيضًا لعلوم الفلاسفة. وتوجد عقبات حقيقية في الممارسة التاريخية نفسها تمنع الفلسفة أن تجد له مكانًا بين العلوم الفكرية. وفي الواقع لم يوجد إلى حد المسعودي أيّ محاولة عقلانية وتنظيرية للتاريخ. بما في ذلك محاولة سنان بن ثابت بن قرّة الذي حاول ربط التفكير الفلسفي حول النفس والسياسة والأخلاق بعلم التاريخ وقد نقده المسعودي في مروج الذهب[206] معتبرًا أنه لم ينجح في ذلك. أما البيروني[207] فعلى الرغم من أنه اتخذ الاحتياطات لتقديم كتبه التاريخية التي هي من طبيعة خاصة بتحليلات علمية للتاريخ فقد وجد نفسه أيضًا مضطرًا ليقر بأن كتابه رواية وحكاية وليس تفكيرًا. في حين استغل ابن خلدون فقط تكوينه الفلسفي والتاريخي وتجربة المؤرخين القدامى مثل الطبري والمسعودي واستطاع أن يؤكد بوضوح على علمية علم العمران البشري الذي هو كما سنرى علم التاريخ. بما هو تاريخِ الحضور.

هل نستطيع في هذه الحالة أن نستنتج استحالة ربط الفلسفة بالتاريخ في الفضاء العربي الإسلامي؟ هل يتعلق الأمر برفض الفلسفة وضع التاريخ بين فروع المعرفة التابعة للعلوم الدينية في حالة موافقتها على منحها مكانة في تصنيف العلوم. أم يعود هذا إلى عدم قدرة التاريخ على الدخول إلى وضوح

الفكرة ودقة المعلومة؟ حقًّا سجلت الفلسفة في وقت متأخر ولادة مجال جديد كون نظام تفكير جديد، ومعرفة بكيفية قول الماضي قولًا موجبا وكشف الحاضر بما هو المسيطر على العالم والتنبؤ بالمستقبل بما هو مشروع يمكن إنتاجه بكيفية من الكيفيات. ويجب أن نقول إن أفلاطون نفسه في تصوره السياسي المتناسق أخذ واقع المدن الموجودة موضوعا لتفكيره ولم يتمكن من بلوغ التفكير الفلسفي في الرواية التاريخية التي تخلصت من الأسطورة[208]. صحيح أن أفلاطون في مشروعه في المدينة المثال وفي تكوينها السياسي اقترح حلًّا ثوريًّا لواقع المدينة الموجود كان مشدودًا بالبحث عن الأساس الحقيقي للجمهورية في تاريخ الكوسموس (التيماوس) وفي تاريخ البشرية (كريتياس).

التيماوس حوار طور فيه أفلاطون رؤية كوسمولوجية ونفسية سيتم تأويلها باعتبارها طبا ونظرية في عواطف النفس. في مقدمة الحوار[209] يلاحظ سقراط غياب مشارك في الحوار ويذكّر بالحوار الفارط الذي كان حول الدولة المثال[210]. وهو يريد بذلك ضرورة أن يربط فلسفيًّا روايةّ الفلسفة برواية تاريخ العالم. وبالصورة نفسها يربط أفلاطون حوار الكريتياس الذي بقي غير تام. مع حوار التيماوس. قبل النظام السياسي يوجد نظام العالم الذي يعلم بنظام الطبيعة ونظام تكوين المدن (التاريخ). كانت المحاولة الأفلاطونية لربط الفلسفة والكوسمولوجيا والتاريخ حقيقية ولكنها تبقى ذات أهمية كبيرة بما أن الرواية التاريخية تبقى أسطورية بالأساس ولكنها في كل الحالات شبيهة بالحقيقة.

هل يجب أن نفترض ودون شك، أن فلسفة للتاريخ ولدت متأخرة في العالم الغربي رغم محاولات ماكيافال[211] وسبينوزا[212]؟ كانت الفلسفة مع هيقل هي التي تجعل من التاريخ كونيًّا: فالتفكير الفلسفي لا هدف له سوى استبعاد

الصدفة. والعرضيّ مثل الضرورة الخارجية. التي تعود إلى أشياء ليست في آخر الأمر إلا ظروفًا خارجية. إننا يجب أن نبحث في التاريخ عن هدف كوني، هدف نهائي للعالم وليس هدفًا خاصًّا للعقل الموضوعي أو للعاطفة البشرية يجب أن نفهمه بواسطة العقل؛ لأن العقل لا يجد فائدة في أيّ هدف نهائي خاصّ وإنما في الهدف المطلق فقط"[213]، حقق هيغل هذا الشعور بالمجموع الجميل في هذه العلاقة الموضوعية بين التاريخ والفلسفة (العقل) وهو وريث الأنوار. أما الهيغليون الشبان فقد أوصلوا هذه العقلانية إلى حدودها القصوى مع التفاؤل البرومثيوسي لماركس، ولكن أيضًا مع بذور إفلاس لم يتردد نيتشة وهايدغر في تطويرها.

التقت الفلسفة بالتاريخ في الحضارة العربية الإسلامية حسب ثلاثة سبل مختلفة: الأول وهو الذي جعل من التفكير الفلسفي مقدمة ضرورية للمصادقة على الرواية التاريخية، والثاني هو الذي مارس التعليل العلمي والفلسفي على مقولات الرواية التاريخية ومفاهيمها، والثالث هو الذي يستوعب العقلانية في مسح تاريخي ليجعل من التاريخ عمل الروح والعقل. نجد الأول عند سنان بن ثابت بن قرة وعند المقدسي في كتابه "البدء والتاريخ"، والثاني عند البيروني الذي جمع في كتبه التاريخية منهج التاريخ الطبيعي (تصنيف) وتحليل المفاهيم (الزمن مثلًا) والمسح الاجتماعي والتحليل الرياضي والأوصاف العرقية، والثالث عند ابن خلدون الذي أقحم التعليل في نشاطه التاريخي. وهو نظري بالأساس وفلسفي. المرحلة الثالثة فقط هي التي أفضت إلى تنظير التاريخ وجعله نشاطًا علميًّا مستقلًا.

يبدو كتاب المقدسي[214] محيّرًا من الوهلة الأولى؛ إذ يظهر لنا دون وحدة أو على الأقل في شكل رسالتين منفصلتين، واحدة موضوعها التفكير الفلسفي والكلامي المعتزلي أساسًا

والثانية رواية تاريخية تبدأ مع الخلق وتنتهي مع 350هـ في العصر العباسي. يقول هووارت عن هذا الكتاب إنه جمع في مجلد واحد موضوعين متميزين الأول رسالة في الفلسفة والكلام والثاني رواية في التاريخ، ومنه جاء العنوان البدء الذي يعني بداية العالم حسب رأيه، أي خلق العالم المادي, ولكنه يمكن أن يفيد المبدأ أي أصل كل شيء وخاصة أفكارنا ومعارفنا الأولى.

هذه إذن محاولة لجعل التفكير الفلسفي مجاورًا للرواية التاريخية. لماذا اختار المؤلف هذه الطريقة في عرض الوقائع التاريخية؟ لماذا هذه المقدمة الفلسفية الكلامية المطولة نسبيًّا والتي تحتوي على سبعة فصول خاصة؟ توجد إجابة أولى جعلت من المقدسي مفكرًا موسوعيًّا. يصر أندري ميكال على هذه الفكرة ويقول فيما معناه: "إن الأصالة في منهج معارف العرب والأع اجم التي ثبّتتها العادة في الأدب تنم عن هم معلوماتي عام وحواري". ويضيف أن ما يسترعى انتباهنا هو التفنن في جمع المعلومات والأفكار عند هؤلاء الموسوعين كثابت بن قرة أو كالمقدسي والتأرجح بين العرض الذي يقدمه والتطورات والاستفهامات أو النقد الذي يثيره. فليس صدفة إذن أن ينفتح كتاب المقدسي على الدعوة والتأويل الشخصي والاجتهاد والمناظرة والجدال.

كيف نعيّن التمفصل الذي يجمع هذين النصين وهاتين الممارستين الفلسفية والتاريخية؟ يبدو أن المؤلف بعد أن جمع مواد روايته التاريخية واجهته مشكلة منهجية. لماذا نبدأ التاريخ بالخلق؟ ما الذي يضمن لي أن هذا الخلق قد حدث فعلًا؟ فكان عليه أن يجد الحل في التعمق في مسألة الخلق وفي تعريف المنهج المناسب للوصول إلى برهنة منطقية لسرده التاريخي.

فالضرورة التي يؤكد عليها المقدسي- أي ضرورة التفكير الفلسفي لإثبات الخلق وتأسيس البداية التاريخية كما يجب أن يكون بدقة ووضوح - تضع الدليل على أهمية عقلنة التاريخ.

وكأن الكاتب بإعطائه لروايته التاريخية صفة الحقيقة العلمية والعقلانية، لم يرد أن يبدأ إلا بيقين أسس منطقيًّا بحجج فلسفية عقلانية.

هكذا تكمن البداية الحقة في كيفية تأسيس هذا اليقين وفي الطريقة التي تقودنا إلى فهم التاريخ. لهذا السبب، يجب عرض بعض التعريفات على التفكر والجدل"[215]. البدء يعني هنا إذن تأسيسًا فلسفيًّا للحقل النظري الذي به سنتعرف على الحقيقة التاريخية، وهو الجزء الأساسي من التعريفات الذي سيسمح للمقدسي بالبرهنة على نظرته الأنطولوجية والتاريخية.

فالجديد إذن هو عدم الرغبة في اعتبار الرواية الدينية كافية لتأسيس بداية التاريخ في الخلق. لذلك يجب إن نلتجئ إلى العقل بما هو منبع الخير للجميع. وهو مكسب إنساني. فماذا نعني بالعقل؟ وما هي الحجة؟ وما الفرق بين العلم والجهل؟ وكيف نقيم دليلًا عليه؟ هذه الأسئلة تكون بداية كل تفكير فلسفي وتاريخي حسب المقدسي. وقد كرّس لها المحور الأول ليتمكن من تقديم عناصر الإجابة والوصول إلى الإقناع والاقتناع[216].

فالتاريخ غصن من غصون المعرفة. ذلك يعني أن العقل البشري سيلعب دورًا مهما كي ينشئ ببساطة إمكانية الربط بين الأحداث وتفسيرها. ولكن المعرفة إدراك بأن شيئًا ما حصل كما حصل بواسطة الحواس إن كان محسوسًا أو بواسطة العقل إن كان معقولًا[217]. وبتعبير آخر فان كل علم هو حسب المؤلف من مجال الإدراك، وهذا الإدراك تم إنشاؤه بالحس أو بالعقل اللذين يمثلان المبدأ الذي تنشا عنه كل العلوم[218].

يجب أن نلاحظ أن المقدسي في تصنيف المعرفة هذا لا ينشئ تراتبية بين المعارف بواسطة العقل. فأرسطو مثلًا[219] يقيم درجات للمعرفة كي يصل إلى تعريف العلم باعتباره الذي يفكر

في المبادئ الأولى والأسباب الأولى؛ لأن الخير أي الغاية هي أحد الأسباب[220]. لا يتابع المقدسي أرسطو إذن إلا جزئيًا. وهو يحاول أن يعطي لتعريفاته خصائص شخصية تارة وتأليفية وتوفيقية تارة أخرى. بيد أنه يقيم فرقًا بين ثلاثة أجناس من البشر: العامي الذي لا يفكر لأنه متهاون[221] والمعاند وهو الذي سماه القدامى بالسوفسطائي, ورجل العلم الذي يطابق الإنسان الصادق المثقف والذكي بما أنه وفي كل الحالات يملك معرفة موسوعية: أؤكد هنا أن مصطلح العلم ينطبق عمومًا على الفهم والتخيل والفكر والذكاء والتيقن والفكرة والمعرفة وكل ما ينتج عن إدراك شيء خارجي أو داخلي عبر الحدس أو عبر العقل، عبر إدراك حسي أو باستعمال وسيلة من قبيل الإستدلال والحجاج والتفكير والبحث والمماثلة والتمييز، وكل الخصال التي تكون أداة للوصول إلى العلم وطرقا لبلوغها[222]. يجب أن نلاحظ مباشرة الخاصية العامة والموسوعية لهذا التعريف للعلم. فالعلم انفتاح على كل أشكال الفهم والمعرفة. والشرط الوحيد لهذا العلم يكمن في الأساس الجيد للمعرفة. وقد جعل المقدسي من العلم نظامًا مفتوحًا من المعارف والعلوم المنظمة وحصل عليه من خلال الاستعمال المتبادل للبداهة والإحساس[223].

يدقّق المقدسي تعريفه للعلم داخل مجال المعرفة فاصلًا بينه وبين المعرفة العامة. وهو يعتبر هذا العلم فهمًا للشيء ولأينيته فهو الذي يحيط بالأشياء ويدركها بكنهها بينما المعرفة إدراك أينية الشيء وذاته على وجهها[224]. والعلم أعم وأبلغ لأن كل معلوم معروف وليس كل معروف معلومًا. في هذه الحالة يصبح الوهم أو التخيل بتعبيرنا الحالي[225] أيضًا موضوع علم ومعرفة، إنه المعتقدات في شكل أشياء محسوسة أو متخيّلة رغم أنها غير موجودة في العالم الخارجي[226]. ثم نجد بعد الوهم الذهني والفهم اللذين يرطبتان بالفطنة والتطبع في معرفة الأشياء وأخيرًا هناك الفكرة وهي البحث عن علة الشيء

وحده[227].

وهكذا وبفضل هذا التمييز بين وسائل المعرفة والاستيعاب التي أسّسها المقدسي بين علم ومعرفة وتخيل وبرهنة، وبفضل هذا التوجه الفلسفي الذي يعطي للعلم مركزًا أساسيًّا في المعرفة، وبفضل هذه الشروط المتقادمة للانضمام إلى العلم، وبفضل العقل بما هو معيار لتعريف الإنسان[228] وقوة إلهية مميزة بين الحق والباطل، والحسن والقبيح[229] يجب أن تكون الفلسفة أول المعارف، ليس فقط لأنها أم العلوم وإنما خاصة؛ لأنها عقال وحدّ يمنع الإنسان من اتباع أيّ شيء يخطر بباله.

فالعقل هو أداة الفهم والفطنة. وهو يتجاوز التفكير البسيط أي البحث عن سبب شيء ما ويتجاوز التخمين والتفكر ونحن نحصل على الفهم إما عبر البداهة والدخول مباشرة إلى الشيء أو عبر البرهنة المنطقية والجدلية[230]. فهذا الأخير يفلت من البداهة والإحساس ليكون موضوعًا للمعارضة والمحاورة والجدال: إنه موضوع الفلسفة.

هكذا يظهر بشكل رئيسي إيمان الكاتب العميق بفضائل العقل البشري الذي لا يحتاج إلى ضمان تأسيس. إنه يؤسس نفسه بنفسه ويضمن تمشياته بذاته. وإذا اعترضنا عليه: فبماذا سنتعرّف عليه؟ نجيب: بالعقل نفسه لأنه الأصل وهو أيضًا أم علوم البرهان. مثلما عرفنا بأن الإحساس هو الإحساس نفسه؛ لأنه الطبيعة نفسها. فإذا تعرفنا على العقل بأداة أخرى فإن الدائرة لن نتوقف[231].

خلاصة القول، أن العقل الذي هو قوة إلهية هو أيضًا إنسانيّ، وهو شكل من الحجاج والبرهنة والمعارضة، ونمط مخصوص من التحقيق في الوقائع. وقد نبلغ اليقين بالعقل أو بالإحساس، غير أن العقل أوثق حتى وإن كان موضوع معارضة وجدل.

تصنف كلّ الأشياء عقليا إلى ثلاثة أصناف: الواجب الضروريّ والسالب والممكن. أما الواجب في العقل فهو ما يراه العقل ضروريًّا ببراهينه واستدلاله[232]. وأما السالب فهو الممتنع المستحيل في العقل بنفس العقل. وأما الممكن فهو الجائز أي الشيء الذي يمكن أن يحصل وأن يُتخيّل عقليًا في ذاته مثل روايتنا عن القرون الغابرة و البلدان البعيدة أو ما نتوقع بلوغه مستقبلًا[233].

بهذه الصورة يتدخل العقل في رواية الأحداث التاريخية. ليس ممكنًا بداهة أن العقل يؤسس لضرورة سير الأحداث، كما لا يمكن له إلا أن يضعها في مجال الممكن. فالعقل في التاريخ ليس من قبيل الضروري الواجب وليس من قبيل المستحيل السالب، بل هو من قبيل العرضي والممكن. ومنطق الإمكان هذا يترجم عنه كتاب المقدسي بتوجّه نقدي للحدث المرويّ أو الواقعة.

يجب أن نؤكد على هذا التوجه النقدي والعقلاني للمقدسي. فهو يرفض كل توجه وثوقي معاند لا يؤسس التفكير على الحجج الواضحة ولا يمارس طريقة علمية، ففي هذا علامة على ضياع الأمة الإسلامية. فهو يرى ان المأساة الكبرى التي لحقت بالأمة الإسلامية تعود إلى أولئك الذين هم جزء منها يتعهدون بمخالفة تناقضاتهم بحسب ما يجول في مخيلتهم وما يخطر بعقلهم دون ممارسة الطريقة العلمية ودون معرفة طريقة طرح مسلّمة، ودون احتكاك مع ثقافة الحوار ودون رؤية واضحة لحقائق الخطا [234]. ومن بين هؤلاء الخطباء المعاندين الوثوقيين والجاهلين يوجد من يشهد بنفوره مما هو مقبول عند الجميع، ولكنه يعتقد في ضرورة غموض العبارات المنمقة والكلام الباهر رغم أنه فارغ من كل معنى ويخفي فكرًا ضعيفًا، وفي أغلب الأوقات يصل سوء الحظ إلى النحويين والخطابيين الذين يتصورون أفكارًا خاطئة فيستعملون مفاهيم ناقصة[235]. ويذهب المقدسي أبعد من ذلك بمواجهته أصحاب الرفعة في القوم

ورجال القانون والعلماء المستقطبين، هؤلاء المعتادون على مجالس الأمراء الذين يأخذون العلم لغاية أخرى غير موضوعه ويملؤون رؤوسهم بحماقات عابثة ويتيهون في حكايات البدايات الوهمية، أما الذي يفكر على نحو جيد فيعتبرونه ملحدا. وأما الذي يعالج المسائل عن قرب فيعتبرونه مهرطقًا[236]. يقول مثلًا المقدسي عن هؤلاء «فهم إلى كل ناعق سراع وعن كل ذي حق بطاء وللمتبع متعرضون وعن الواجب معرضون المحق فيهم مبطل والمدق ملحد والمخالف لهم مقهور والناظر مهجور والحديث لهم عن جمل طار أشهى إليهم من الحديث عن جمل سار». هذا النقد العام لجهل سلطة أصحاب العمائم وأرباب القلانس ووثوقيتهم والتي لا تهدف إلا الى الكسب تُظهر بما لا يدعو للشك توجهًا عقليًا في فلسفة المقدسي عامة وفي قصده للتاريخ خاصة. ولكنه طبعًا لا يتجاوز حدود الإيمان. فبالنسبة إليه يكون العقل الحقيقي هو الذي يتوافق مع الدين المفهوم من منطق النص المقدّس. ولكن أيّ إسلام؟ يتساءل أندري ميكال[237] ثم يجيب «يصعب في البداية فهم تعاطف المقدسي إذ يبدو أن له ميلًا شيعيًا، لو لم يظهر رعبه هنا- كما هو الحال دائمًا من المتطرفين-، وكثيرا من التساهل مع الأقل بعدا من الأورثودوكسية، أي الزيدية.
وبالصورة نفسها يمكن اعتباره معتزليا لو لم يتحد بشكل واضح سيطرة حصرية للعقل في المواضيع الدينية، وإذا لم يعترف - في موضوع اليوم الآخر مثلا - بمعطيات الأورثودوكسية الصارمة، حيث يرفض عودة التجاوزات، ويرفض في الجملة كل فكر عصره. وسيكون بذلك عدوًا للأنساق، مستنيرًا حقًا ولكنه راسخ في إيمانه، وهو أيضًا في آخر المطاف أقل عقلانية من كونه عاقلًا. إنه حكيم».

صحيح إن عقلانية المقدسي ليست كلًا مغلقًا. فالعلم حسبه يحيط العقلي والخيالي، ولكنه مقتنع بأن كل شيء قابل للتفسير، وأن الدين نفسه يمكن أن يكون موضوعًا للعلم في

حدود تصوره للعلم. لأجل هذا، فان الفكرة القائلة بأن المقدسي كان عاقلًا وليس عقلانيًّا وحكيمًا وليس فيلسوفًا، تتجاهل حقيقة الفائدة الجريئة هذه لفلسفة التاريخ التي تحاول تصنيف الظواهر في ثلاثة عناوين بواسطة العقل التوضيحي هي الضروري والمستحيل والممكن. فالمقدسي أديب موسوعي ولكنه فيلسوف أيضًا؛ لأنه حاول وبصورة واضحة معالجة الحدث بطريقة فلسفية والبرهنة على الخلق برهنة عقلانية.

لا يُترجم منطق الإمكان هذا فقط بالموقف النقدي السابق عن كل تحليل علميّ. بل إنه يقع في طريقة معالجة الحدث وطريقة تصور الوقائع. وعمومًا، تتمثل طريقة المقدسي في تقديمه الوقائع خاما كما تمت روايتها عبر المحدثين أو المؤرخين أو الفلاسفة. فهو يبدأ تحليله بعرض مختلف الروايات، ورأي مختلف الأطراف والمجموعات والفرق الإسلامية وبذكر رأي الفلاسفة الإسلاميين في بعض الأحيان وأفكار المفكرين الآخرين من أهل الكتاب الذين لهم صلة بالواقعة وآراء الحضارات الأخرى، ثم يفحص بعد ذلك أفكار الفلاسفة اليونانيين متى كان ممكنًا، كي يحسم الموقف في الأخير تاركًا الباب مفتوحا للفحص ولفرضيات أخرى. ونلاحظ على الفور أن هذه الخطة ليست معتمدة دائمة عند المقدسي، فهو يقتصد تارة بقسم أو قسمين منها، فهو لا يذكر تارة إلا ما يرويه المحدّثون ولكن توجد دومًا أو في غالب الأحيان مجهودات للمقارنة بين الآراء والنقد حتى يتخذ قرارًا أو يترك السؤال قائمًا.

لا ينكر منطق الممكن هذا الذي حاول المقدسي تطبيقه في معالجة التاريخ في آخر الأمر انحياز الفيلسوف للأحداث التي رواها القرآن والكلام الصادق عن الرّسول وأعماله. وفي هذا المعنى لم يخرج من الإطار العام للجنس التاريخي كما هو ممارس في عصره. وقد يجد نفسه أحيانًا مكرهًا على ذكر سلسلة الرواة (الإسناد) على طريقة الرواة أنفسهم، وهو في

هذه النقطة يبقى متأخرًا نوعًا ما عن المجهود الذي بذله المسعودي لإخراج الجنس التاريخي من سلطة المحدّثين. وللأسف الشديد فانه عندما يعالج الأحداث التاريخية ذاتها يروي سلسلتها منذ الخلق للوصول إلى عصره مرورًا بالحدث الإسلامي، متبعًا تقريبًا التقليد التحليلي في التاريخ ولا يستدعي منطق الممكن إلا نادرا[238].

يمكن أن نخرج في هذا المستوى من التحليل ببعض النتائج المتعلّقة بفلسفة التاريخ عند المقدسي:

1/ يقول روزنتال إن المحاولة الأكثر دقة والمتعلّقة بتعالق الفلسفة مع التاريخ هي محاولة المقدسي في كتابه «البدء والتاريخ»... ولكنه «لم يفلح في خلق تصور متناسق للتاريخ كواحد من بين وظائف العمليات الذهنية للعقل»[239]. ومن الأكيد أنه لا يمكن الحديث عن فلسفة للتاريخ عند المقدسي تكون قادرة على وضع نظام للعقل إلا ضمن تصورنا العام لمجرى التاريخ. يجب التأكيد على هذا الموقف الفلسفي الذي هو نتاج مسار طويل للتاريخ لم نحلله هنا. فالعقل التاريخي كان حصيلة عصر هيقل الذي كان وفيرًا والذي كان في الوقت نفسه حصيلة فكر حي وجدلي كما وسمه كوندرسيه وكنط. وبورك في مؤلفاتهم...إلخ لم يكن ممكنا إذن أن نطلب من المقدسي أن تكون له تصورات عقلانية للتاريخ من النوع الكانطي أو الهيغلي. لأجل هذا لا نوافق كثيرًا روزنتال عندما يعتبر غياب هذه العقلانية فشلًا لمشروع المقدسي. فالمقدسي حاول استعمال العقل العلمي في مجال التاريخ في حدود المناخ الفكري العام لعصره .ولكن تصوره لم يكن حقًّا موحدًا للتجربة البشرية ، وإنما حاول دومًا مقارنة الأديان والحضارات وأفكار مختلف الجماعات ، قديمًا وحديثًا. وإذا كنا قد خرجنا بفسيفساء للوقائع والأفكار فذلك خاصة لأن المؤلف الذي يحمل عقلًا موسوعيًّا متمسكًا بنظرة عامة تأخذ بعين الاعتبار ما يوجد من

اختلاف بين الشعوب والحضارات.

2/ يعطي التصور المفتوح على العقل والعلم طابعا خاصا لإنتاجه. وبالفعل فإن الإنتاج العلمي والفكري في العالم العربي الإسلامي في ذلك العهد يفسّر وفي جزء كبير منه بهذا التصورالمفتوح. فليس صدفة أن نجد في هذا الكتاب آثار الروابط التي بدأ الجنس التاريخي ينسجها مع علم الفلك والتنجيم (إخوان الصفاء، حمزة الأصفهاني، البيروني)[240]. والمنطق، والكلام والفلسفة السياسية (سنان بن ثابت ابن قرّة والمسعودي ومسكويه).ومع الجغرافيا وأدب الرحلات (يعقوبي ومسعودي) وبالفعل فإن فلسفة التاريخ عند المقدسي نتاج هذا النسيج وهذه الروابط بين مختلف الممارسات الخطابية في تلك الحقبة.

3/ إن التاريخ مع كونه رواية للأحداث الماضية هو أيضًا مسح ومعرفة وعلم وعلوم. وفي هذه الحالة، يصير الالتجاء إلى العقل وإلى الفلسفة طبيعيا إن لم يكن ضروريا. ولأجل هذا يصل بنا الرأي إلى رفض ملاحظة كلود هويارت الذي ذهب إلى أن كتاب المقدسي يتكون من نصين أحدهما فلسفي والثاني تاريخي[241] توجد بينهما وحدة عضوية بما أن التاريخ ليس رواية حدثية وزمنية فقط، بل إنه خاصة في فكر المقدسي يمثل الممارسة التاريخية للعصر، بما هي مسح وتفكير وجمع للمعلومات العامة عن العالم والخلق والحياة والأفكار والعادات.

إن "البدء والتاريخ" كتاب في التاريخ الذي تم التفكير فيه والبرهنة عليه وتعقله. لأجل هذا كان يجب أن تكون له مقدمة حول العقل وأسلوب عمله ليس لغاية البرهنة الأنطولوجية فقط وإنما أيضًا من أجل دعم طريقة معالجته للأحداث التي اختارها المؤلف والتي تنضوي كما بينا سابقًا في منطق الممكن والمختلف. نتج فشل محاولة المقدسي – إذا كان بالإمكان الحديث عن فشل- عن كونه لم تقع متابعته من طرف المؤرخين.

فالكتاب ذكره أبو منصور الثعالبي[242] وابن الوردي الذي يرجعه إلى البلخي[243] كما ذكره البيروني[244] أيضا وآخرون. ولكن الطريقة المستعملة بقيت دون مستقبل. يجب أن ننتظر ابن خلدون لنرى كيف ستؤدي محاولة المقدسي إلى تكوين علم لأسس العمران والسياسة وطبيعة الأشياء والاختلافات بين الأمم والأماكن والحقب، في كل ما يتعلق بنوع الحياة وخصائصها والعادات والاعتقادات.

الفصل السادس

التاريخ والحضور/أو الإتنو تاريخ (-ethno histoire)العرق التاريخي/التاريخ العرقي

برهنت علاقة التاريخ بالفلسفة على ضرورة نقد التمثل الذي لدينا للممارسة التاريخية. إن العقل التاريخي هو إذن عقل توضيحي بالضرورة. فإذا لم يكن نتاج نظرية عامة في التاريخ تُغير موقع انتشارها من الفضاء المنظم دينيًا إلى الفضاء الإنساني فلأن العلوم بقيت خاضعة لخطة إيديولوجية سائدة تضع العقل في محكمة الإيمان. وقد عمل البيروني - دون إرادة بلوغ الفصل النهائي بين المجال العقلي للعلم ومجال الدين- على تأسيس رؤية علمية للعالم خارج الانتماء الإيديولوجي والديني. وسيولد كل عمل علميّ في التاريخ في إطار هذه البحوث العلمية تنظيمًا للعالم.لقد صار الرّوح التّاريخي مع البيروني[245] روحا للبحث العلمي. وروحًا نقديّة بالأساس قبل أن تكون نسقًا. ففيم يتمثل تصوّره للتاريخ وما هو نمط إدراكه للأحداث والوقائع التاريخية؟

ولد أبو ريحان محمد بن أحمد البيروني في خوارزم 973 ميلادي (362 هـ) وكان أحد أكبر رجال العلم في الحضارة العربية الإسلامية وهو أحد أكبر العظام في كل الأزمان.وهو حسب سارتون[246] فلكي وكرونولوجي ورياضي وفيزيائي وجغرافي وإتنولوجي ولساني بارز[247] لا يميل إلى التأليفات

الجامعة بمنهجية استنباطية ولا إلى التأمل الميتافيزيقي. كان البيروني في بحث متواصل في الوقائع الإيجابية التي تمت ملاحظتها وكذلك نقدها[248] بعناية. وكان تكوينه موجهًا للبرهنة الرياضية «كما كان مهتمًّا بكل ما يتصل واقعيا بحياة الإنسان، وقد ظهر في بداية القرن السادس منتصرًا للعقل العلمي بالمعنى الحديث للكلمة[249]. وكان رجلا ذكيا و مجرّبًا خبيرًا».

يقوم العقل العلمي عند البيروني قبل كل شيء على الملاحظة. فرغم أنه في المستوى الفيزيائي والكوسمولوجي مع نظام مركزية الأرض المقبول كونيًّا في ذلك العصر إلا أنه يعترف بقيمة الرواية بمركزية الشمس: حيث يقول إنّه لاحظ اسطرلاب الزوراقي الذي اخترعه أبو السيد السيجي وقد أعجبه كثيرا لأنه تم تصوّره وفق فكرة تؤكد أن الحركة الظاهرة متاتية من حركة الأرض وليس من حركة السماء. وهذا مشكل يصعب حلّه... فأن تكون الأرض في حركة أو السماء لا يغير من الأمر شيئًا. في الحالتين هذا لا يؤثر في الفلك، إنها من مهام الفيزيائي وعليه أن يبحث عن دحض ممكن [250]. إنه لا يتردد في نقد أرسطو وفي بيان ضعف فيزيائه. وبالفعل يعطي البيروني قيمة كبيرة للملاحظة والتجربة ولا يقبل أيّ فكرة دون دليل ودون سبب، وإن كانت مضمونة من طرف سلطة السيد. وهو يؤكد في مراسلته[251] مع ابن سينا[252] استقلاله عن سلطة أرسطو للدفاع عن الملاحظة، والتجربة والعقل. أما فيما يخص المكان الطبيعي وحركة الجسم فقد حاول أن يبين لا معنى النظرية الأرسطية، فحضور كلّ عنصر في مكان طبيعي ليس أمرًا يقينيًّا. المكان الطبيعي للجذب وهو الأسفل هو في المركز ومكان الخفة الفوق وهو المحيط غير أن المركز ليس غير النقطة، وجزء من الأرض صغير جدًّا حتى نقدر على تصوره لا يمكن أن نخلطه مع نفسه. أما المحيط فإليه يتحرك جسم خفيف ويرتفع.

على أن الأمر يتمثل في مساحة خيالية. بل أكثر من ذلك فإذا تركنا الماء يسيل في طريق دون عوائق لا شك أنه يسير نحو المرمى، والقول إن المكان الطبيعي للماء هو فوق الأرض لا أساس له. وبالتالي لا يوجد مكان طبيعي لكل جسم. والرواية بأن السماوات ثقيلة ولكن أن تكون مشدودة يمنعها من أن تسقط، ليس سخيفا[253]. إن للبيروني أسلوبًا جديدًا في التفكير يُذكّر بأسلوب ابن الهيثم ، معاصره (965 - 1039) الذي عرفه الغرب باسم (للحازن/LAlhazen) أكبر علماء البصريات بين بطليموس وفيتيلو. وقد أسس نظريته على مقاربة أكثر عقلانية وأكثر خصوبة لا يتردد فيها في استعمال الملاحظة الدقيقة والتقنية والتجربة". توجد مجموعة ثالثة متمسكة بالملاحظة والتجربة اخترقت الجوانب الحسية للطبيعة منها علماء كبار في البصريات يتقاسمون الموقف مثل قطب الدين الشيرازي وابن الهيثم الأكثر إشعاعًا بين الفيزيائيين المسلمين، والبيروني الذي وزن الثقل الخاص بالمعادن وأبو الفتح الخازن الذي كرّس بحوثه للبحث في مسألة الكثافة والجذب"[254].

اعتمد البيروني في مشروعه العلمي على الأعمال الفلكية وخاصة أعمال بطليموس وعلى أعمال الرياضيين وخاصة إقليدس وأرخميدس واعتمد أيضًا على الفلك الموجود عند الهنود وخاصة «براهما قريثا وطبهجرا» (*Tabahajara et brahma-grytha*) من علماء القرن السابع الميلادي[255]. كان توجهه الفلسفي شبيها بتوجه الرازي[256] فهو يعطي أهمية كبرى وأساسية للتفسير المادي للظواهر الطبيعية بواسطة الملاحظة والاستقراء. كانت ثقافته إذن متنوعة وواسعة وهو ما يعطي لهذا الفيلسوف خاصية مميّزة تتلخص في رفضه للتقليد وانفتاحه على كل الأفكار العقلانية[257].

بهذا العقل الباحث والمحقّق عالج البيروني مسائل التاريخ. إذ لم يكن يبحث في ممارسته التاريخية عن أن يصادق على

خبر أو حدث أو حديث، ولم يهتم بحفظ الأحداث السياسية وجمع المعارف. بل كان يريد فهم حضارة الآخرين ونمط تطورها وتكوينها وملامحها الاجتماعية والاقتصادية وثقافتها وأسلوب عيش أهلها. فالتاريخ عنده إذن هو معرفة ورواية، ولكنها رواية مفكر فيها مؤسسة على الملاحظة العلمية. فالبيروني في مقدمة تاريخ الهند قال عن كتابه «إنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونان من مثله لتعريف المقاربة بينهم. فإن فلاسفتهم وإن تحروا التحقيق فإنهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامهم عن رموز نحلتهم ومواضعات ناموسهم ولا أذكر مع كلامهم كلام غيرهم إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتحاد»[258]. إن مشروع البيروني إذن مشروع واضح منذ البداية. يتمثل في وصف مختلف الممارسات الرواية الفلسفية عند الهنود. فهو إذن وقبل كل شيء تاريخ أفكار. وليس صدفة أن يربط البيروني بين الخطاب الهندي والأفكار الفلسفية عند اليونانيين والمتصوفة والمسيحيين, وأن يروي هذه الخطابات ويقارنها فيما بينها, وأن يجعل هدف الكتاب الأساسي توضيح علوم الهنود وأفكارهم. ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن الخطاب الفلسفي عند البيروني هنا يجمع في الواقع كل الممارسات الوصفية والفكرية سواء كانت دينية أو علمية أو كلامية أو سياسية. ولكن ومنذ البداية يلفت البيروني الانتباه إلى الاختلاف الجوهري بين الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية، هذا الاختلاف يجلي في عملية نقدية تتأسس حسب البيروني على خطوة أولى تتمثل... وعلم النخبة [259]. ولا توجد هذه العقلانية المنظمة حسب البيروني إلا عند اليونانيين. إذ "لم يكن للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم فلا تكاد تجد لذلك لهم خاص كلام إلا في غاية الاضطراب وسوء النظام ومشوبًا آخره خرافات العوام من تكثير العدد وتمديد المدد" [260].

هل كانت أعماله تمثل ولادة نوع جديد في كتابة التاريخ؟ لقد صار مسموحًا الآن وبعد دراسة العلاقة بين الفلسفة والتاريخ أن نفترض بأن البيروني قد أدخل ما يمكن أن نسميه بالأتنو- تاريخ ethno-histoire أو تاريخ الحضور. سنحاول أن نحدد هذا الحقل الجديد في التاريخ قبل تطور هذه الفكرة لبيان أهميتها في ممارسة التاريخ عند العرب. لأجل هذا يجب أن نؤكّد ملاحظتين أساسيتين:

1/ يجب أن نذكّر بأنه لا يجب أن نخلط بين مصطلح التاريخ عند العرب في هذا العصر والاستعمالات التي يمارسها الغرب (والتي نستعملها إذن) في القرون الأخيرة.وقد بيّن[261] بول فاين Paul Veyne أن هذا التصوّر نتاج عوامل عديدة (صدف عديدة) ثقافية وتاريخيّة تتضمن انحراف الثوسيديديني الذي أعطى للتاريخ طابعه الحدثي واتجاهه السياسي وزمانيته اليهودية المسيحية التي أعطته معنى وتوجها محددا. أما بالنسبة إلى العرب فقد حددنا على إثر قراءة كتاب السخاوي[262] خمسة معان لكلمة تاريخ: اما المعنى الأول فيفيد تعيين زمان الحدث، وهذا المعنى هو الذي سنجده في كتاب البيروني. وأما المعنى الثاني فيدل على الغاية بما هي نهاية للشيء والحدث وهدف لهما، وفي هذا المعنى يذكر الإرث الثقافي لشعب من الشعوب وخاصة ما يوجد فيه من إتقان. وهذا المعنى يستعمله البيروني في كتابه تاريخ الهند. وأما المعنى الثالث فيمكن أن يفيد عملية كتابة تاريخ عصره ووصف أحداث الواقع الحاضر، وهذا المعنى نجده مستعملا عند البيروني في كتابه تاريخ الهند أيضا. وأما المعنى الرابع فيهم التطور التاريخي في الزمن. وحصيلة لكل هذا، يرى السخاوي أن التاريخ فن نقوم فيه بتجارب على واقع الزمن بمعنى التسمية والتأريخ أو خاصة (ذكر) ما كان موجودا في العالم. لن يؤدي هذا الانفتاح في معنى التاريخ إلى غموض ممارسته واستعماله فحسب وإنما سيسمح أيضا بتطوّر الكتابة

التاريخيّة لتصبح مهمة مثل كتابة البيروني (تاريخ الحاضر) أو كتابة ابن خلدون (التاريخ الاجتماعي).

2/ان تنوع الرّوح التّاريخي هو أيضا خاصية رئيسية في كتابة التاريخ عند العرب. وهو متأت خاصة من العلاقات المكوّنة التي وضعته مع مختلف الممارسات الوصفية الموجودة. وكذلك مع العلوم الدينية والأدب، لقد نسج علاقات متينة مع الجغرافيا وأدب الرحلات والفلسفة والمنطق ومختلف العلوم الدنيوية. فالفكر التاريخي لا ينمو في مجال الممارسة السياسية ولا يهتم بالمؤامرات والحروب فحسب، وإنما يولد أيضا منفتحًا ومتنوعًا.

نظرًا للتنوع الاصطلاحي لكلمة خبر التي تحيط برواية الحاضر، ونظرًا لتنوع المواضيع والمناهج في الفكر التاريخي، فليس غريبًا أن يظهر في هذا الحقل الواسع من ممارسة التاريخ نوع مخصوص لا يمارس ضرورة تاريخًا ناعمًا وموحّدًا في كل نقطة من هذه النقاط التي كان يجب أن تؤدي إلى الانحراف نفسه والسقوط نفسه أو الصعود نفسه والمرحلة نفسها والناس كلهم ومعهم الأشياء والحيوانات، وكل كائن حي أو غير حي وصولا إلى الوجوه الأكثر هدوءًا على الأرض[263] وهذا النوع الجديد لم يعد حصرًا رواية الماضي وجمع المعلومات أو تاريخ سلالة حاكمة أو أمير. إنه أيضا وخاصّة تاريخ للحاضر، وللحضارة القائمة، وللأفكار والأنساق الفلسفية الحاضرة في ممارستها. إنه أيضا بحث ومقارنة ومسح. ان الفكرة البيرونيّة حول الجنس التاريخي هي نتاج هذا الانفتاح إذن على الحضارة والحاضر الموجود فعليا عند المسعودي والمقدسي وعند الرحّالة الذين يروون مغامراتهم. ونحن نسمّي إذن هذا النوع من الكتابة التاريخية, التي تأخذ وصف الحضارة في بنياتها الحاضرة موضوعا لها والوصف والملاحظة والمسح والتصنيف وبكلمة واحدة التحليل منهجا لها, تاريخًا للحاضر.

نلاحظ أن حقل تكوين التاريخ والحضور هو التفكير

الفلسفي في قبوله العريض والخارجي الذي لا يتحدد بمسائل الفلسفة المشائية المتأثرة بفلسفة أرسطو أو المتأثرة بمدرسة الإشراقيين التي تصادر على الرؤيا الداخلية والصوفية وإنما أيضًا الفلسفة التي تحيط بالمسائل الفلسفية التلقائية للعلماء. إن دور الفلسفة إذن أساسي في تغيير وجهة التاريخ من النوع الحكائي للخبر إلى ممارسة مفكر فيها وعقلانية. وهذا التغيير في الاتجاه واضح في الطريقة التاريخية للبيروني الذي حاول تطبيق طريقته العلمية القائمة على الملاحظة والإشارة في عمله كمؤرخ. يقول في مقدمته لكتاب «تاريخ الهند»: «إنما صدق قول القائل: "ليس الخبر كالعيان" لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله ولولا لواحق آفات بالخبر لكانت فضيلته تبين على العيان والنظر لقصورهما على الوجود الذي لا يتعدى أفات الزمان وتناول الخبر إياها وما قبلها من ماضي الأزمنة وبعدها من مقتبلها حتى يعم الخبر لذلك الموجود والمعدود معًا»[264].

كما رفض البيروني أيضًا طريقة المحدّثين وطريقة الإسناد والعنعنة وفضل استعمال المصادر المكتوبة عمومًا ومصادر اليونانيين والهنود خصوصًا: فهو يضيف في نفس الصفحة من كتاب الهند «والكتابة نوع من أنواعه يكاد أن يكون أشرف من غيره. فمن أين لنا العلم بأخبار الأمم لولا خوالد آثار القلم». فقد ذكر في هذا الكتاب ما يقارب من أربعة وعشرين تأليفا إغريقيا وأربعة عشر عالمًا وفيلسوفًا وكاتبًا إغريقيا كما ذكر ما يزيد عن أربعين مرجعا هنديا بغض النظر عن مراجعه العربية والفارسية المتعددة والواسعة. في هذا المعنى تصبح الممارسة التاريخية قبل كل شيء عملًا ميدانيًا للبحث وملاحظة أنماط حياة المجتمع من جهة وعمل عامل الأرشيف الذي يفرض دراسة دقيقة وعميقة لنصوص القدامى من جهة أخرى.

فأما الموضوع فقد أتخذ عند البيروني شكلين أساسيين،

يتحدّد الأول في حقل توقيت الأحداث التاريخية والظواهر ويختص الثاني بتاريخ الحضارات والمجتمع في الهند. يرتبط الأول بالمعنى الأول الذي حدّده السخاوي للتاريخ قائلًا «فالأول فالتاريخ في اللغة الإعلام بالوقت، يقال أرّخت الكتاب وورّخته أي بيّنت وقت كتابته[265]» ويرتبط الثاني بالمعنى الثاني الذي حدّده السخاوي قائلًا «تاريخ كل شيء آخره. وبالمعنى الثالث كفنّ يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم» [266]. فأما الأول فنجده واضحًا في كتابه «الآثار الباقية عن القرون الحالية» و في الفصل الثاني من «القانون المسعودي» بمعنى أن البيروني يدخل التاريخ في ميدان التفكير الفلكي من حيث إنه حقل من حقول انطباقية علم الفلك فتمتزج هنا عناصر الرياضيات بالفلك والتاريخ وفي بعض فترات الكتاب بالأخبار الصحيحة منها والكاذبة. وأما الشكل الثاني لموضوع التاريخ فنجده واضحا في كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» الذي يرتكز أساسا على المشاهدة والتجربة والمعرفة عن طريق العقل الباحث. قال محمد جمال الفندي وإمام ابراهيم أحمد عن أهداف الكتاب: «كتب البيروني بعقل الرياضي والفيلسوف الذي لا تخفي عليه مناهج البحث، شارحًا ما شاهده بعينه وسمعه بأذنه ولمسه بنفسه أكثر مما كتب ناقلًا أو قارئًا»[267].

يقول البيروني في بداية "الآثار الباقية":" وبعد سألني أحد الأدباء عن التواريخ التي يستعملها الأمم والاختلاف الواقع في الأصول التي هي مبادئها والفروع التي هي شهورها وسنّوها والأسباب الدّاعية لأهلها إلى ذلك وعن الأعياد المشهورة والأيام المذكورة للأوقات والأعمال وغيرها مما يعمل عليه بعض الأمم دون بعض، اقترح عليّ الإبانة عن ذلك بأوضح ما يمكن السبيل إليه حتى تقرب من فهم الناظر فيه وتغنيه عن تدّوخ الكتب المتفرقة وسؤال أهلها عنها، فعملت أن ذلك أمر صعب المتناول

بعيد المأخذ غير منقاد لمن رام إجراءه مجرى الضروريات التي لا تخالج قلب الواقف عليها شبهة فيها لكني تأيدت بعلوّ دولة مولانا الأمير (...) في استفراغ الوسع واستنفاذ الجهد في الإبانة عن ذلك على حسب ما بلغه علمي إن بسماع وان بعيان وقياس".

فواضح إذن من خلال هذه المقدمة أن «فكرة التاريخ» تتجاوز على مستوى أهداف الكتاب المذكورة حيز الخبر وطريقة السرد لتجعل من الزمان من حيث هو توقيت مفهوما علميا بجب في كل جوانبه على طريقة العلماء المعتمدة على محاولة تطبيق نتائج العلوم ثم البحث عن المعلومات ومقارنتها وتصنيفها حسب موقعها المختلف[268]. ففي الفصل الأول مثلًا يقوم البيروني بتحديد اليوم. فيقدم تعريفًا علميًّا وهو «عودة الشمس بدوران الكل إلى دائرة قد فرضت ابتداء لذلك اليوم بليلة» ويخبرنا عن فرضية العرب وعن فرضية الأمم الأخرى كالروم والفرس وبعد ذلك يمر إلى حسابات أصحاب التنجيم ومفاهيمهم بالتفصيل متعرّضًا لها بالنقد والتمحيص. ويقوم بعد ذلك بتقسيم اليوم ويحدد النهار والليلة ويناقش بعض علماء الفقه في الإسلام الذين حدّدوا أول النهار بطلوع الفجر وآخره بغروب الشمس تسويه بينه وبين مدّة الصوم. وهكذا يستمر في تقديم التحديدات في الفصول اللاحقة كتحديد الشهر والأعوام والتواريخ وكيفيات الشهور المستعملة في التواريخ آنذاك للتوقيت والتواريخ كالفرس والروم والقبط واليهود وغيرهم.

وفي هذا النطاق يحدّد البيروني التاريخ كمدة "معلومة تعدّ من لدن أول سنة ماضية كان فيها مبعث نبي بآيات وبرهان أو قيام ملك مسلّط عظيم الشأن أو هلال أمة بطوفان عام مخّرب أو زلزلة وخسف مبيد أو بناء مهلك أو قحط متأصل أو انتقال دولة أو تبدّل ملّة أو حادثة عظيمة من الأيات السماوية والعلامات المشهورة الأرضية التي لا تحدث إلا في دهور متطاولة وأزمنة

متراخية. ولكل واحدة من الأمم المتفرقة في الأقاليم المتفرقة تاريخ على حدة تعدّها من أزمنة ملوكهم أو أنبيائهم أو دولهم أو سبب من الأسباب التي قدمت ذكرها وتستخرج بها ما يحتاج إليه من المعاملات ومعرفة الأوقات وتنفرد به دون غيره"[269]. لا يخرج هذا التحديد إذن عن تعيين نمط توقيت الأحداث وتحوّله وثبت جداول ابتدائه مع إعطائه الأخبار الكافية لتدعيم ذلك.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى اختلاط المستويات عند البيروني في حركة تدعيم أفكاره فهو تارة يستشهد بالأخبار بمعتقداتهم وأديانهم ولعل ذلك ما أعطى ميزة خاصة لهذا الكتاب الذي جمع بين العلم والتنجيم وبين التاريخ والخرافة وبين الفلسفة والدّين فهو يحدثك بنفس الأسلوب عن تحديد اليوم «وعن المدة بين خلق آدم وبين ليلة الجمعة أول الطوفان»[270] وعن موفق الإنجيل من ذلك وتعدّد نسخه وكيفية تصحيح الخبر الوارد فيها فيصنّف التواريخ المعروضة وينظمها حتى يصل إلى تاريخ الهجرة النبوية إلى المدينة وإلى تاريخ أحمد بن طلحة المعتضد بالله وهو «آخر التواريخ المشهورة»[271] حسب ما وفق عليه المؤلف من التواريخ[272] «وقد خصص فصلًا كاملًا لأخبار الملك الرومي الإسكندر الملقب بذي القرنين. وفي هذا الفصل يعتني البيروني بعلم الأنساب بصفة خاصة لينقد بكل وضوح هذه الصناعة المتكلفة والمتملّقة المولعة "الطعن في الأنساب والثلب في الأعراض" أو "بتحسين القبيح وسدّ الخلل وإظهار الجميل" كما يفعل الأولياء والمتشيّعون»[273].

ولا شك أن منهجية النقد والتمحيص في نوعية الخبر ترتكز هنا على عملية عقلية بحثية كما تعتمد الدّقة التاريخية في بعض الأحيان. ونقده لأبي إسحاق ابراهيم بن هلال الصّابي الذي حدّد أنساب آل بويه لن يكون استتباعًا للشروط التي قدّمها البيروني في مقدمته فقط[274] بل وأيضًا لاعتبارات تاريخية دقيقة وهي أن «تلك الأمم ليست معروفة بحفظ الأنساب ولا

مذكورة بتخليد ذلك ولا بأنها كانت تعرف ذلك منهم قبل انتقال الدولة إليهم»[275].

والحاصل أن البيروني عالج المادة التاريخية في هذا الكتاب معالجة خاصة تتمثل في البحث أولًا عن التواريخ وتحديدها واختلافاتها عند الأمم المتعددة وجداول توافقها وفي الاعتماد على الأخبار ثانيًا لتدعيم ذلك. ويمكننا بكل إيجاز استخلاص النقط التالية:

آن المنهج العلمي وإن كان واضحًا في تناول الموضوع ومعالجته في هذا الكتاب يبقى ممتزجا بالأسطورة والخرافة والأقاويل. وذلك يعود حتمًا إلى ارتباط عملية التاريخ في سائر الأمم بأسطورة البداية التي تتخذ شكلًا دينيًّا في بعض الأحيان. على أن البيروني حاول في كثير من المواضع أن يستعمل العقل ويفنّد الخرافات ويصحح المعلومات وإن لم ينجح كثيرا إلا أنه فتح باب النقد العلمي على مصراعيه وحاول تفسير ظواهر تاريخية مستعصية تفسيرًا رياضيًّا يعتمد علم الفلك وجداوله. وربما يطفو هذا المزج بين الخرافة والعلم على سطح التأليف فيظهر قليل الأهمية بالنسبة للمادة التاريخية. ومع ذلك فلا بدّ من الانتباه إلى هذه الجرأة في محاولة تأطير الظاهرة التاريخية تأطيرًا علميًّا بعيدًا عن العقبة السياسية والعوائق الدينية والاتجاهات الإيديولوجية والعقائدية. هذه المقارنات بين التواريخ والحضارات والأخبار عن مختلف الأمم وهذه الجداول في تواريخ الملوك تدلّ حتما أن البيروني كان يؤمن بوحدة الاتجاه العلمي في العالمين الإسلامي والأعجمي ولعل العقيدة العلمية التي كان يؤمن بها حقا هي وحدة الأصول الإنسانية والعلمية بين الأمم: ألم يكن «حلقة الوصل بين العلم العربي والعلم النهدي كما يقول الأستاذ محمد السويسي... فأثراهما كليهما»[276]؟ بل كان حلقة الوصل بين العالم الإسلامي والحضارات المتواجدة في عصره والمعروفة عنده. هل هي بداية

التاريخ المقارن؟ لعل الامتداد الممكن والمحمود لهذه النقطة يكون في بيان جذور التاريخ المقارن في تآليف البيروني بدون أن يكون هناك وعي علمي بتأسيس هذا التاريخ.

على أن البيروني يبدو واعيًا بأهمية هذه المقارنات في كتابه بما أنه سطّر هدفه من كتابه «الآثار الباقية» في معرفة «التواريخ التي تستعملها الأمم واختلافاتهم». فلا غرابة أن يعرض علينا جداول التواريخ أو تعارضها عند الأمم المختلفة ولا غرابة أن يشملها بنقده وتمحيصه بعيدًا عن النظرة الإسلامية المركزية آنذاك. فغايته من كل ذلك التعرّف على أنساق التوقيت في عصره وحاضره رابطًا الآثار الباقية (الحاضر) بالقرون الخالية (الماضي). ولكن هذا الربط يمثل في حقيقة أمره اتجاهًا عموديًّا في عملية الفكر التاريخي «الحضوري». فلم يكن هذا الربط زمنيًّا يتخذ شكل الاستمرار في الزمان بحيث إننا إذا فهمنا أبعاد الماضي اكتشفنا أسباب الظواهر الحاضرة. ليست هناك نظرة أفقية دياكرونّية[277] للتاريخ في «الآثار الباقية» وحتى إن وجدت فهي ثانوية بالنسبة للمبدأ الأساسي لتصنيف الأحداث والظواهر وترتيبها وتبويبها. نجد ذلك بكل وضوح عندما يرتّب تواريخ الملوك حسب الأمم. فالأهم هو وضع جدول لأوقات حكمهم وتصحيحها ونقدها ولكن يفرض عليه أن يتبع نظامًا زمنيًّا أفقيًّا[278] كذلك الحال عندما يمرّ إلى أخبار المتنبّئين فهو يريد أن يخبر عن أهم المتنبئين بما أن الكتاب «يقصر عن تعدادهم والإبانة عن أخبارهم»[279] وان يذكر «تواريخ المشهورين منهم»[280] فينظم أخبارهم تنظيمًا كرونولوجيا أيضا ولكنه ينتقل من أمة إلى أمة ومن إقليم إلى آخر بدون أن يكون هناك داع لذلك أو سبب زمني محدّد. فقد جاء الكتاب على صورة عدد من المجموعات (فصول) معيّنة كمجموع الأشهر ومجموع التواريخ ومجموع الأنبياء ومجموع الملوك ومجموع المتنبئين إلخ... وفي كل مجموع هناك ترتيب محدّد تحديدًا زمنيًّا

في غالب الأحيان.

والحاصل أن التاريخ عند البيروني موضوع ترتيب وتصنيف حسب اتجاه عمودي يعطي استقلالية نسبية لكل صنف فيكون الربط بين الأصناف بعيدا عن التسلسل الزماني والتواصل التاريخي. ولعل هذه الظاهرة بالذات هي التي أعانت علم التاريخ على الابتعاد عن ميدان العلوم الدينية وعن تقليد طويل جرى عليه المؤرخون ووجهته نحو الاهتمام بقضايا حضارية كالأيام المشهورة والأعياد والأنبياء والتي مازلت حيوية ولها آثارها في الزمان الحاضر. فالتاريخ الحضوري يربط الماضي بالحاضر ربطًا عموديا تزامنيًا قبل الاهتمام بالربط الأفقي التطوري الدياكروني.

واضح إذن أن مفهوم التاريخ من حيث هو موضوع للمعالجة العلمية يتجاوز هنا فكرة الخبر ليجعل من الزمان والتوقيت والأيام مواطن بحث وأشياء يمكن عزلها للتثبت منها داخل تلك الحضارات المعروفة عصر ذاك عن طريق النقل والعقل. وهنا يتجاوز البيروني طريقته العلمية العادية التي تكمن في المشاهدة والعيان والتجربة استنادا إلى استحالتها في ميدان ضبط التواريخ والعودة إلى الماضي وتتبع سير الزمان. يقول البيروني: «إن أقرب الأسباب المؤدية إلى ما سئلت عنه هو معرفة أخبار الأمم السّالفة وأنباء القرون الماضية لأن أكثرها أحوال عنهم ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم لا سبيل إلى التوسل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لأهل الكتب والملل وأصحاب الآراء والنحل المستعملين لذلك وتصيير ما هم فيه أسا يبني عليه بعده ثم قياس أقاويلهم وآرائهم في إثبات ذلك بعضها ببعض بعد تنزيه النفس عن العوارض المردئة. لأكثر الخلق والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق»[281].

هل تختلف منهجية التفكير في العلوم التاريخية عن منهج

الفكر العلمي؟ نلاحظ كيف أن البيروني جعل من النقل والتقليد الطريقة المناسبة للحديث عن الأخبار. ولكن النقل وحده لا يكفي إذ لا بدّ من القياس واستعمال العقل لإثبات الخبر الصحيح وتمييزه عن الخبر المزعوم. فكأننا بالبيروني قد استعمل الطريقة البحثية التي تتناسب مع العلوم الإنسانية بصفة عامة ومع التاريخ بصفة خاصة فيقوم بجمع المعلومات والبحث عنها في الوثائق[282] المتنوعة من كتب ورسائل وآراء أصحاب الملل وأقاويلهم وهي عملية أولية هامة (التقليد لأهل الكتب والملل) ثم يقارن الأخبار بعضها ببعض و«يقيس» الأقوال والآراء لإثبات الخبر أو تفنيده، وأخيرًا يميّز الخبر الممكن عن الخبر المستحيل الممتنع تمييزاً عقليا وبالقياس مع الأخبار الممكنة عصر ذاك: «والطريق الذي مهّدته ليس بقريب المأخذ بل كأنه من بعده وصعوبته يشبه أن يكون غير موصول إليه لكثرة الأباطيل التي تدخل جمل الأخبار والأحاديث وليست كلّها داخلة في حدّ الامتناع فتميّز وتهذّب...»[283].

يعني ذلك أن التاريخ نقد وعقل وحكمة بينما يكون الخبر نبأ يتحمّل التكذيب والتصديق أي أنه مادة أولية للمعالجة التاريخية. وهناك ملاحظة ذات دلالة مميّزة تتمثل في اقترابنا ونحن بصدد معالجة التاريخ كنقد للخبر من المفهوم الخلدوني للتاريخ الذي يرتكز على التحقيق والعقل. يقول ابن خلدون في فاتحة المقدمة عن فن التاريخ أنه: «في ظاهره لا يزيد على أخبار الأيام والدول والسّوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرق فيها الأندية إذا غصّها الاحتفال (...) وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق»[284].

يقول البيروني في مقدمة كتابه "في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة": «إن الخبر عن الشيء

الممكن الوجود في العادة الجارية يقابل الصدق والكذب على صورة واحدة وكلاهما لا حقان به من جهة المخبرين لتفاوت وغلبة الهراش النّزاع على الأمم»[285].

لم تكن الروح الوثائقية هي الوحيدة التي تكمن وراء النقد البيروني للخبر والمخبرين بل أيضًا طريقة التعامل العلمي مع المعرفة بصفة عامة التي تفرض المشاهدة والعيان والتجربة والقياس، فلا غرابة أن يستفتح البيروني[286] كتابه عن الهند بقولته الشهيرة «ليس الخبر كالعيان» لأن العيان هو «إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده مكان حصوله»[287]. ولكن المسألة المطروحة علينا هنا تتمثل في مشروعية استعمال التجربة في المقال التاريخي. إن السبيل إلى الإجابة عن هذا التساؤل لا يمكن أن يستلهم إلا في مستوى فهمنا لمعنى التاريخ الحضوري الذي لا يفرض الزمان الماضي كموضوع وحيد للبحث التاريخي. ولعل اهتمامه الأساسي ينصب على وصف البنى الاجتماعية الحاضرة محدّدًا نمط تكوينها وعلاقاتها بالماضي وخصوصيات تقاليدها وممارساتها. فالمشاهدة ضرورية بل أساسية لكل تاريخ اجتماعي حضوري، والتجربة المعيشة حيوية لفهم نمط عيش الأفراد والمجموعات في الحضارة المدروسة أو في القبائل والمجتمعات. كان البيروني كالعالم الأنتروبولوجي، قبل الاعتماد على الخبر والرواية والمصادر المكتوبة كان يقدّم صورة دقيقة وموضوعية للحضارة الهندية التي شاهدها وتفاعل معها ونقدها وحفظ لغتها. فقد كانت الفرصة سانحة أمامه عندما غزا محمود الغزنوي بلاد الهند ابتداء من عام 391هـ. واصطحبه معه فمكث هناك يدرس المجتمع الهندي وتاريخه ويجادل علماءه وأدباءه ويقف على أساليب حياته وحكمه وعلى مناهجه في الفلسفة والتفكير والعلم.

كان كتاب البيروني عند الهند تسجيلًا حيًّا وعميقًا لعناصر الحضارة الهندية فقد امتزج فيها تاريخ الماضي بالبنى

الاجتماعية والظواهر الثقافية المختلفة المعاصرة له كما امتزجت فيه المعلومات العلمية الدقيقة كالرياضيات والكوسمولوجيات والفلسفة بالخرافات والميثولوجيا والأديان والاعتقادات السائدة آنذاك. فهو كتاب مفتوح دوّن كثيرا من مذاهب الهنود ومبادئهم بصدق ونزاهة بعيدًا عن الخوف والانحياز والرّياء والتملّق.

فالناظر في فصول الكتاب وأبوابه (ينقسم الكتاب إلى ثمانين فصلا) يستطيع أن يلاحظ تقريرين اثنين؛ أولهما: أن الفصول كانت ثرية المضمون ومتنوعة المباحث وكثيرة المعلومات وثانيهما أن العلوم الهندية والتعابير الثقافية بصفة عامة أخذت مكانة مرموقة داخل هذه الفصول. ولا غرابة في ذلك بما أن البيروني قد تناول التاريخ الحضوري تناولًا علميًّا ومنهجيًّا فقد كان لزامًا عليه أن يهتمّ أكثر بهذه التعابير ويقارنها بالثقافة الاغريقية وعلومها. ولعلّنا نستطيع باعتمادنا على هذين التقريرين أن نشير إلى إمكانية تصنيف هذه الفصول إلى موضوعات كبرى تكون كما يلي:

- في الاعتقادات الفلسفية والدينية (من الباب الأول إلى الباب الثاني عشر).
- في علومهم ومعارفهم (من الباب الرابع عشر إلى الباب العشرين).
- في الجغرافيا وعلم الفلك التطبيقي (من الباب الحادي والعشرين إلى الباب الحادي والثلاثين).
- في فلسفة الزمان والتاريخ (من الباب الثاني والثلاثين إلى الباب الثمانين).
- في نظام الطبقات والتقاليد الدينية الاجتماعية (الباب التاسع ومن الباب الثالث والستين لإلى الباب السابع والسبعين).

هكذا تكتمل في الكتاب صورة التاريخ الحضوري التي تعتمد التنوع في المواضيع وربط الماضي بالحاضر ومعالجة

الحدث بمنهجية علمية بعيدة عن الأخبار الإيديولوجي. ولا يفوتنا ما أوضحناه من مبدأ ارتكاز المنهج العلمي البيروني على المشاهدة والتجربة. يقول البيروني في كتابه «تحديد نهايات الأماكن»[288].

«وإني لا أكاد أصدق بموضوعات أصحاب صناعة الأحكام في الأدوار وتدابير الكواكب لمئيها وألوفها، وجريان الأحوال في العالم بأسره بحسبها إذ نظرت إلى أهل زماننا وقد تشكلوا في أقطاره بشكل الجهل، وتباهوا بمن اتسم بعلم، وساموه أنواع الظلم والضيم... فلا ترى فيهم إلاّ يدا ممتدة لا تستنكف عن دناءة ولا ترجع إلى حياء وأنفة قد ركبوا مركب التنافس فيه، وانتهزوا الفرص في الازدياد منه، حتى جرهم ذلك إلى أن عافوا العلوم واجتووا خدمها، فالمفرط منهم ينسبها إلى الضلال لبغضها إلى أمثاله من الجهال، ويسمها بسمة الإلحاد ليفتح لنفسه باب التدمير على أصحابها فيخفي حاله بانقراضهم وانمحاقها».

ينقد البيروني في هذا النص المنجّمين الدجالين أصحاب «الأيادي الممتدة» ولكنه في حقيقة أمره ينقد النظرة الساذجة للعلم والجاهلة ببداهات المعرفة كما ينقد في الآن نفسه معاداة العلم الصريحة من قبل المتعصّبين للدّين المتملّقين بصفة عامة.

لا يجب أن تكون النظرة العلمية إذن مكبّلة بشروط الممارسة والفعل ولا بشروط الدوافع والنوازع، فلا بد أن تكون معالجة التاريخ معالجة علمية بعيدة عن غرائز النزوع ومشروطية المواقف الايديولوجية والدينية. لم ينقد البيروني تاريخ الهند من وجهة نظر إسلامية ولا من خلال ممارسة إيديولوجية تكرّس العرب والمسلمين الغزاة لبلاد الهند، بل كان شديد التحري في وصف جوانب هذه الحضارة ودراستها والخوض في معانيها والاستفادة منها بعقل نيّر وقلب متسامح ممّا أدّى بالبعض إلى اتهامه بالشعوبيّة وبمعاداة الدين الإسلامي.

كذا تقررت لنا الخاصية الأولى للمنهج العلمي البيروني الذي يتخذ من الظاهرة التاريخية «شيئًا» موضوعًا على بساط الدّرس حاذفًا حذفًا كاملًا للمواقف السياسية والإيديولوجية (التملّق والنظرة الساذجة للعلم) وللاعتقادات الدينية والاجتماعية.

فقد كان البيروني في معالجته للتاريخ الحضوري واعيا بالعوائق التي ربما أدّت إلى الخضوع إلى الغرائز والنوازع فالتجأ إلى ما نستطيع أن نسميه «بمعقولية التشريح» للظواهر الاجتماعية والحضارية، وهي متجسدة في عزل الظاهرة (الزمان عند الهنود مثلا) وتتبعها مجزّأة لا في كتب علمائهم وعند عوامهم فقط بل وأيضا في الممارسات الاجتماعية المختلفة. ومعقولية التشريح هي الرّكيزة التجريبية التي دافع عنها البيروني.

يقول البيروني[289]: «فهؤلاء حساب أهل خراسان، لما بعدوا عن التحقيق ورضوا بالتقليد وقدّموا الكسب على العلم جهلوا التحويل من البلاد إلى غيرها» فالتقليد هنا عائق يحول دون استعمال العقل والرؤية التجريبية. فنقد المنهج التقليدي النقلي هو المحرّك للمنهج التجريبي بمعقوليته التشريحية واستخلاصاته النظرية[290].

وقد حاول البيروني، في كل كتاباته تقريبًا أن يستعمل المنهج النقدي المفتوح الذي يستند إلى المشاهدة واستقراء القوانين العامة بعد ترتيب الأشياء. فالتقليد وإن كان معتمدًا على العلماء لا يكون عنصرًا فعّالًا من عناصر المنهج العلمي، إلاّ بعك النقد والتمحيص فلا غرابة أن نرى البيروني مثلا يناقض آراء أرسطو الفيزيائية والفلكية في الحوار الذي أقامه مع ابن سينا[291]، فهو بذلك يقيم الدليل على أهمية العقل من ناحية وعلى وجوب لزوم التحرر في كل تفكير علمي بنّاء.

ولا بد من الإشارة هنا إلى مدى إخصاب العقل وحدود

المعقولية التشريحية في البحوث البيرونية. فمن الثابت أن البيروني لا يكتفي باستعمال العقل واستنباط القوانين أو يقتصر على تسجيل المشاهدات بل يحاول دائما التحقّق بالتجربة. ولكن «التجربة» في حدّ ذاتها لا تعني أن البيروني وصل بالعلم إلى أساسه التجريبي، فهناك فرق بين التجربة والتجريبية، فالتجريبية منهجية متطورة تتطلب ثورة ابستمولوجية هائلة وتطورًا تقنيًا في الكمّ والكيف. ولعلنا نلاحظ عند البيروني حدسًا عبقريًّا في تطوير المنهج التجريبي ووضع ضوابطه وقوانينه وركائزه وكذلك في تطوير التقنيات المستعملة عصر ذلك. فهو يؤكد على عوائق الآلة التي لا تتطور مثلًا عندما عالج مسألة حركة الشمس الظاهرية حول الأرض مستعملًا آلات الرصد التي تحدث عنها الخوارزمي بإسهاب في «مفاتيح العلوم»[292] يقول البيروني: «ولا بدّ من وقوع التساهل في مثل هذا الرصد بسبب صغر الآلات إذا قيست إلى عظم ما يقاس به وبسبب التغاير التي وقوعها ضروري في الأشياء الطبيعية كالامتداد العارض في الحلقات من ثقلها إذا أفرط تعظيمها حتى يستطيل ويعرض»[293].

والحاصل أن المنهج العلمي البيروني مفتوح يعتمد النقد والمناقشة فيسجّل المشاهدات ويصنّفها ويضع لها الضوابط والقوانين رافضًا كل تقليد وانغلاق فهو يقرّ مثلا بمشروعية النظرية المضادة مادامت غير مستحيلة عقليًّا. ففي كتابه «تحقيق ما للهند»[294] يقرّ البيروني بإمكانية الفرضيات الفلكية عندما يبحث عن كيفية تعليل الحركة اليومية. فهو يتعرض إلى فرضيتين: يقول الأولى بدوران السماء وسكون الأرض وتقول الثانية بسكون السماء ودوران الأرض على محورها، ويعني ذلك أن دوران الأرض لا يدخل أقلّ خلل في الحساب الفلكي. ولكن البيروني أيد فرضية دوران السماء، ولكنه خلال مناقشته للبراهين الأدلة، أشار إلى وجود عالم عربي – لم يذكر اسمه -

يرى أن الأرض هي التي تدور حول محورها وسرد وجهة نظر هذا العالم والاستدلالات على صحة رأيه، وذلك في عبارته القائلة بنصّه «وأما أنا فقد شاهدت أحد من مال إلى نصرة هذا الرأي من المبرزين فيعلم الهيئة، لم يلتزم نزول الثقيل إلى الأرض على القطر عمودًا على توجهها بل محّرفا على زوايا مختلفة»[295].

هكذا يتّضح لنا رغم اقتضاب التحليل دور البيروني في تأسيس فكر تاريخ عربي إسلامي مستقل عن الدوافع الدينية والنوازع السياسية. فقد عالج التاريخ معالجة علمية بمعقولية التشريح للظواهر الاجتماعية والحضارية. هذه المعالجة أدت إلى نوع جديد في الكتابة التاريخية. ولعلنا لا نجازف إن نحن أطلقنا عليها اسم التاريخ الحضوري الذي يعني قبل كل شيء اعتماد "الحاضر الاجتماعي والحضاري" لفهم حركية التاريخ. والبيروني ما ابتغى إلاّ ذلك. ألم يبحث عن "الآثار الباقية" (إذن الحاضرة) عن القرون الخالية؟ وما كان همّه في كتاب الهند إلّا البحث عن "المقولة" المقبولة بالعقل والمرذولة. ولعل ابن خلدون هو استتباع لهذه الكتابة التاريخية الجديدة. فسيكون ابن خلدون ممثلًا ممتازًا للتاريخ الحضوري بما أنه جعل من مقدمة التاريخ البحث في المجتمع وحركيته، وانتهج المنحى الاختياري والمعقولية التشريحية في بحثه في العمران البشري.

الفصل السابع

نظرية التاريخ

التاريخ عند ابن خلدون في ظاهره لا يزيد عن الأخبار والأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق, وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق, لذلك فهو منهج أصيل وعريق.

يغيّر التاريخ بما هو معرفة قيمته، فهو لم يعد يعني حصريًّا حافظة الأحداث العقدية للأمة الإسلاميّة، وخزنا للمعارف العامة

والموسوعية. إذ بناء تاريخ الحاضر في هذا المناخ الفلسفي والإمبراطوري هو في الوقت نفسه انفتاح على الحضارات الأخرى وعلى الإنسان بما هو إنسان باعتقاداته وأنماط حياته، وشكل من عقلانيّة النوع التاريخي الذي لم يعد يحصر نفسه في مجال الرواية بالسماع أو في مجال معرفة الرواية. لأجل هذا كان ظهور «تاريخ الحضور» في فضاء الفلسفة بجوار العقل العلمي في ذلك العصر فمثّل إمكانية قراءة الماضي من خلال النظر في الحاضر. وهي نظرة يمارسها المؤرخ الإتنولوجي على الإنسان وأنماط حياته وعلى الأشياء والعادات والأديان والملوك والأفكار في حضارة معيّنة. لقد انتقلنا إذن من الرواية التي تتشكل من خلال سلسلة من الشهادات والتي تهتم حصريا بالماضي وبنظام وصفي أين رتب البيروني الأشياء الملاحظة المعروفة والمقروءة حسب موضوع الدراسة. إنّ الأساس ليس في معرفة الرواية فقط ولكن أيضًا في معرفة البرهنة والتفكير ومقارنة الحضارات والأفكار حتى تُرتّب الأشياء فتصير مقبولة، وحتى يتسنى إثبات حقيقة هذه الحضارات. فهل هناك تحوّل في عقلانية تكونت في الفلك والفيزياء والعلوم الطبيعية الأخرى؟ تبيّن الملاحظة المباشرة للظواهر وترتيب الحوادث ووقائع الحضارة عموما أن التاريخ لم يتعقل فقط في تنظيم تكرار خطب الأخبار والأحاديث (الطبري) ولكن أيضًا من خلال النظرة الوصفية (المسعودي) والمستقصية (البيروني) والعيادية (سريرية) (ابن خلدون).لقد وجهت علاقة الفلسفة بالتاريخ النوع التاريخي نحو عقلانية الطريقة و أكّدت هذا معنى جديدًا: وهو أن نضع على الأشياء نفسها في حضورها نظرة دقيقة ووصفية مستقصية وسريرية. هذه النظرة الجديدة هي التي ستسمح للمؤرخ بالعودة بالزمن لفهم الماضي وتنقيته. لهذه التنقية استتباعان رئيسان: أوّلهما انحدار المركزية الإسلامية والتي تعني في آخر الأمر انفتاح حقل تحقيق التاريخ في الجماعات

الأخرى والشعوب الأخرى وثانيهما تراجع ثقل النموذج المعياري والإجرائي للإسلام في مرحلته الأولى، أي أن التاريخ لم يعد فقط حفاظًا كاملًا على هذا النموذج وحفظه لجعل الممارسة الحاضرة متخلّقة وإنما هي أيضا إمكانية لجعل التواريخ الأخرى، والحضارات الأخرى المتوحشة والكافرة مرئية.

يمكن أن يفهم التاريخ إذن بالعودة إلى سطح الرؤية ومن خلال النظر فيما يمكن أن يُعطى مباشرة في عين المستقصي. وليس هذا بسبب وجود هوية للحاضر والماضي وليس أيضًا من أجل كشف أشكال الفكر الذي سيسافر في مختلف طبقات الماضي وكشف استعداداته بل إنه ببساطة من أجل فهم الواقعة كما هي وبعيدًا عن كل تلاعب وصفي. فصار ممكنًا بالنسبة إلى المؤرخ أن يقرأ الماضي من خلال هذا الفهم وهذه العقلنة في انفتاحها على الكلي. ولهذا يغيّر النموذج المعياري موقعه. وهذا هو نفسه التحليل الاجتماعي الذي مارسه ابن خلدون على حركية مجتمعه الذي أعطته مفاتيح فهم التاريخ في مجموعه وفي كليته. إن نظرية التاريخ هي في جوهرها هذه الإمكانية في ربط عقلانية النوع التاريخي بصورة عضوية بهذا البعد الجامع والكلي.

يجب أن نلاحظ أن تاريخ الحضور في انفتاحه على النظر له شرط إمكان هو تنمية طريقة الملاحظة في العلوم العربية كالفيزياء (ابن الهيثم) والفلك (البيروني والبوزجاني[296] (94-997) وأبو الحسين الرازي[297]...) والجغرافيا (المسعودي وابن الحايك[298] وابن حوقل (مات 377)[299] والطب الرازي وابن سنا وإسحاق ابن سليمان الإسرائيلي... والكيمياء (جابر ابن حيان والرازي)... إلخ ولكن هذه الفروع كلها كانت مهيأة أيضًا بفضول عقلاني صاحب غزو الأراضي الجديدة للثقافات الجديدة، فضول يهتم في الوقت نفسه بالغريب وغير العادي والطريف التي تكوّن في العموم موضوع العلوم والأفكار

الجديدة. وهكذا يكون التاريخ في أساسه معرفة وعلمًا. لا يمكن أن توجد كرؤية وصفية مستقصية للوقائع في نموها إلا إذا كانت جوار الفلسفة والعلوم أين يمكن أن تختصر المسافات كي تُوجه قول المؤرخ ليكون قريبًا من معرفة الفلاسفة. ولعلّ مسكويه[300] مثال جيد في هذا المستوى، ليس فقط لأنه فيلسوف ومؤرخ في الوقت نفسه ولكن أيضًا لأنه عرف كيف يمتثل لجميع متطلبات المعرفة الفلسفية والتاريخية في زمانه. رغم أنه خرج من الفلسفة إلى التاريخ. بل إنه ساهم في جعل التاريخ أكثر صرامة وبنظرة جديدة. فهو بوصفه عالما ومؤرخا مارس نظرة المتقصّي ليعالج فترته التاريخية. فترة الأسرة البويهية. يقول أركون في هذا المستوى: "في ممارسة التاريخ الواقعي"، "التاريخ الاقتصادي والاجتماعي": "فإذا كنا نحافظ على رؤيته الإيتيقية السياسية فهو يكتفي عمليا بمتابعة الطبري حتى عام 296 هـ. وروايته تغير لهجتها وطريقتها ومجالها من هذا التاريخ. يمكن إذن أن نتحدث عن تاريخ ملموس في مقابل لتاريخ مجرّد ومنمط للعهود القديمة" ويمكن أن نقول أن هذا الأفق التاريخي الفلسفي في الحقيقة حالة خاصّة في الأدبيات التاريخية في العالم العربي الإسلامي، بما أن التاريخ منذ الطبري لم يتوقف عن كونه حدثيا مشوبا بافتراضات إيديولوجية ودينية. وهذا مثال أبي الفرج ابن الجوزي[301] الذي بقي محدّثا ومؤرخا داخل الأفق الطبريّ. وهي أيضا حالة ابن الأثير[302] الذي يعتبر من أكبر المؤرخين بعد الطبري.إنّ كتابه «الكامل في التاريخ» في 12 مجلد، هو كتاب في التاريخ الكوني يبدأ بالخلق وينتهي برواية أحداث عصره.وهو يعالج الأحداث تقريبا بنفس الصورة التي يستعملها الطّبري. في مقدمة كتابه الكامل ينقد المؤرخين الذين اطلع عليهم ويحصر نقاط الضعف في كتابات المؤرخين في أربع نقاط: وهي غياب الاعتدال في الرواية التاريخية (روايات طويلة جدا يضيع فيها الموضوع الأصلي، أو

خلاصات تختصر الأحداث فتضحي بالأساس) لقد كان المؤرخون حسب ابن الأثير منشغلين بالغريب أو بالأشياء العديمة الجدوى ولم يعالجوا الأحداث الكبرى كما يجب. إلى جانب هاتين النقيصتين في الممارسة التاريخية يوجد عدم توازن في الرواية المتأتية في الحواشي من مؤرخين آخرين إلى النص الأصلي وآخر المؤاخذات استحالة وجود كتاب في التاريخ يجمع أحداث العالم الإسلامي دون تمييزه بين شرقه وغربه. يهدف مشروع ابن الأثير إلى توحيد الأمة الإسلامية وفسخ الحدود بين الشرق والغرب - عبر الرواية التاريخية -. فهل هي بداية أدبيات قائمة على الذكريات أو محاولة لإعادة توحيد أمة إسلامية مهدّدة على مستوى الرواية والخطاب. عموما، ومباشرة إثر وفاة ابن الأثير في 1258 سقطت بغداد في يد المغول. وبقي الإسلام مقاومًا أما العربية (بما هي إيديولوجية وثقافة) فلن تنهض من الصدمة إلا متأخرًا. لم يكن الغرب الإسلامي في ظروف جيّدة بما أنه تم طرد مسلمي إسبانيا من طرف المسيحيين ولم يبق منهم في عهد ابن خلدون إلا إمارة غرناطة. وإذا أضفنا إلى هذا الاضطرابات الاقتصادية والسياسية الشديدة للإمارات الإسلامية وربّما باستثناء مصر المماليك التي كانت تنظم الهجوم المضاد ضد الصليبيين الأوروبيين والمغوليين في الوقت نفسه. يمكن أن نسمي هذه الفترة، فترة انحدار العربية وتماسك الإسلام. يقول ميكال: «إنّ ما يقال دومًا طيلة حقبة القرن XIII والXVIII أنّ الأدب كان في سبات». ولكن أليس المقام هنا مناسبًا لإرجاع مكانتها إلى تعاطف بدونه لا يمكن فهم المناخ الذي عاش فيه العرب؟ وأن أدبهم باستثناء أمرين أي التكرار والتصنيف أو (...) الذكريات، لم يكن أقل صحة. ولكن ما هو الرواية لو أن كل شيء يحدث كما لو كانت عند كل مثقفي العصر تسجيلًا أمينًا لكنز حضارة مهدّدة؟ هكذا إذن كان موضوع الفكر التاريخي في تلك الفترة تجميعًا وخزنًا للمعارف

ولأخبار أسر الحكم البائدة ولحضارة في تراجع ومقاومة بالكتابة (حسب قول القلقشندي مات 1418م) عبر تجميع جملة المعارف والانفتاح على الأساطير والحكايات الشعبية، والممارسات الفكرية للمتصوفة ورحلاتهم السريّة إنّها مقاومة أو بالأحرى محاولة لإبقاء العربية التي يمكن أن تضيع بسبب خصوبة الثقافة الإيرانية في ذلك الوقت وعبر إدخال اللغة التركية في إدارة الدول المفتوحة وعبر الهجوم المتواصل على العالم الإسلامي من طرف المسيحيين في شكل الصليبيين أو الاستعمار. إنّها مقاومة عن طريق قاموس يجمع اللسان العربي، ونذكر على رأسهم نذكر لسان العرب لابن منظور(1232-1311). وقد كان أيضا زمن السير الذاتية ومن أشهرها نذكر ما تركه حاجي خليفة (1608-1857) باللسان العربي، ودلائل السير الذاتية مثل سير ابن خلّكان (1211-1282) والصفدي (1296-1363)[303].

كان طبيعيا إذن بل ومفيدًا كتابة التاريخ الكوني على صورة كتابة الطبري لجمع أحداث الأمة وتوحيدها وخزنها لتخلد تجاربها وتحمي إرثها.

ولكن توجد أيضًا ممارسة الكفاف عند المسعوديّ والبيرونيّ وعند هلال الصابي (مات 448هـ) وخاصة عند ابن خلدون الذي عرف من خلال نقد عمل الطبري وتفكير المسعودي الذي أغلق سير التاريخ في اتجاه العقلانية والنظرية.

1 - ابن خلدون والفلسفة

من الثابت أن ابن خلدون[304] في كتابة التاريخ كان فيلسوفا سخّر الإرث المنطقي والمنهجي لخدمة نظام فكره السوسيو تاريخي[305]. لم يكن ممكنا لابن خلدون أن يقدر على تكوين هذا العلم الجديد "علم العمران البشري"[306] إذا لم يكن قد حاول سلفا ربط قول التاريخ بالنظرة السريرية للعالم والجغرافيا إلى معرفة الفيلسوف وإلى خبرة القاضي. تكوّن عن

طريق فلاسفة متكلمين وخاصة أستاذه الآبلي[307] الذي تمكن من الدخول إلى مختلف المعارف العلمية والفلسفية المتطورة في الحضارة العربية الإسلامية. يؤكد محسن مهدي قيمة تكوين ابن خلدون عن طريق الآبلي وتأثيره عليه في كتابته للتاريخ.

يمكن لقراءة المقدمة[308] أن تعطينا فكرة دقيقة على شبكة التواصل بين ابن خلدون ومختلف فلاسفة الإسلام. وليس مناسبا الان أن نعين مختلف الفترات ومختلف فروع هذه الشبكة ولكن يمكن أن نؤكد هنا على سبيل الإشارة على بعض ملامح هذه الشبكة: لقد تمكنا من ملاحظة إمكانية مهمة لمواجهة بين نصين فلسفيين وسياسيين للفارابي وابن خلدون فهمًا يعالجان الضرورة الطبيعية للسلطة[309]. كان النص الأول للفارابي المنغرس في التقاليد الفلسفية اليونانية يجعل من السلطة ضرورة لبناء المدينة *La polis* هذه المدينة تتكون من حاجة للاجتماع الطبيعي بين البشر: «وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد بهذه الحال»[310]. وأمّا النص الثاني لابن خلدون فيؤكد فيه أيضًا بأن السلطة طبيعية بما أن «الاجتماع طبيعي» و يضع بالضرورة ما ينتج عن العصبية[311] باعتبارها ظاهرة اجتماعية متحركة. يقول ابن خلدون: لما كان الملك طبيعيًا للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة؛ لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان؛ لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان، فإذا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك" فالإنسان إذن اجتماعي بطبعه. والمُلك نفسه ضرورة

طبيعيّة وبيولوجية لا يحصل له أيضًا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات و يعاجله الهلاك على مدى حياته فيبطل نوع البشر[312] إن البناء السياسي ضروري. ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم[313].

لقد نمت هذه الفكرة في فلسفة الفارابي من خلال قراءاته لفلاسفة الإغريق. وهو يعتبر في فلسفته هذه السلطة ضرورة طبيعية وبيولوجية. فالمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه" (...) وفيها عضو واحد رئيس هو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس (...) وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأول. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء وهؤلاء هم في الرتبة الثانية ودون هؤلاء أيضًا من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ايضا ... فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون في أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلين[314].

إنّ ما يرفضه ابن خلدون في فلسفة الفارابي السياسية هو أخلاقيتها السياسية الموجّهة نحو مثالية التنظيم الاجتماع السياسي. ويرفض بناء تحليلاته على فرضيات نادرة وحالات خاصّة ليقيمه على أساس خبري. يسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة فإن هذه غير تلك وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عنها على جهة الفرض والتقدير[315].

يحقّ القول بأن ابن خلدون لا يتميّز عن الفلاسفة المثاليين إلا في هذا المستوى من تصوّر المدينة المثالية. فهو يدين أيضا نقطة انطلاق الفلاسفة الهلنستيين لما يتناولون أصل مبدأ السلطة ونسبها. فالفلسفة مدنيّة في مبدئها، إنها من تأثير المدنيّة (politeia). في هذا المعنى، و مثلما بيّن أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن رشد تعطي السياسة للمدينة هيبة على حساب القبائل، والرّحّل والبدو، والبداوة على نحو عام. فالمدنيّة عند ابن خلدون هي نتاج تغيّر للمجتمع وصيرورة للعصبيّة التي لم تكن في بدايتها مدنية والتي هي مبدأ كلّ حياة اجتماعية وعصبها.

و قد أخطأ أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الأول والحسب هو أن يكون من قوم نزولهم بالمدينة قديم ولم يتعرض لما ذكرناه وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزولهم بالمدينة إنما لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول به فكأنه أطلق الحسب على تعديد الآباء فقط مع أن الخطابة إنما هي استمالة من تؤثر استمالته وهم أهل الحل والعقد وأما من لا قدرة له البتة فلا يلتفت إليه ولا يقدر على استمالة أحد ولا يستمال هو وأهل الأمصار من الحضر بهذه المثابة إلا أن ابن رشد ربى في جبل وبلد ولم يمارسوا العصبية ولا أنسوا أحوالهم فبقي في أمر البيت والحسب على الأمر المشهور من تعديد الآباء على الإطلاق ولم يراجع فيه حقيقة العصبية وسرها في الخليقة والله بكل شيء عليم[316]. تبدأ السياسة إذن ضرورة من هذا التضامن القويّ والفاعل والذي يميّز الحياة البدويّة[317].

يقيم ابن خلدون موقفه ضد الفلاسفة العرب في قولهم بضرورة وجود سلطة دينيّة على وجهة نظر أخرى[318] ويرفض ابن خلدون في الواقع مثل مل يقول أوليفياي النظريات السياسية الشيعية عموما والفلسفات النبوية خصوصًا[319]. وهذا

لا يعني أنه يرفض كل سلطة دينيّة. على العكس من ذلك فهو سنّيّ أشعريّ المعتقد[320] مقتنع بفكرة السلطة ويدافع عنها بما هي واجب دينيّ. وبالفعل فهو يميّز بين نوعين من السلطة، سلطة دينية وسلطة عقلية. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة و الثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط[321]. والسياسة العقلية نوعان: المُلك السياسي الذي في ممارسته الواقعية يأخذ بعين الاعتبار المصلحة العامة ويقيم توازنا بين الحاكم والمحكوم من خلال وضع قانون واضح، والملك الطبيعي حيث يراعى فيها مصلحة السلطان و كيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة"[322].

بيد أنه يجب أن نسجل أن ابن خلدون، في رفضه للسلطة النبوية وضرورتها لا يذهب إلى حدّ رفض ضرورة النبوة في العموم ولا يسير في خط مكافحة النبوة المتناسقة والعنيفة مثلما هي حال الرازي الذي يرفض باسم المساواتية غير القابلة للاختزال الاعتقاد في فوائد الرسالة النبوية المنتجة عموما للحروب والقتل والمجازر. بالنسبة إلى ابن خلدون فإنّ النبوة وحدها (دون عصبية) لا يمكن لها أن تنتج سلطة حقيقية دائمة. والدليل أن النبي محمد نفسه استخدم العصبية واحتاج إليها. فهي العامل الذي يمنع الأمم من الفناء والتلاشي، وهي أصل الاجتماع والاتفاق وهي الضامن لقوانين الإسلام.

يمكن إذن أن نضع نقطة اختلاف بين ابن خلدون والفلاسفة المثاليين في الحقل العملي للخطاب. ينطلق ابن خلدون في تحليله من النظرة السريرية للدولة المريضة ونقد عصرها، بينما ينطلق الفيلسوف من عادات فلسفية (تقليد) ويقترح مخططًا مثاليًا ويحاول استنساخها على الواقع. يرفض ابن خلدون إذن منطق النموذج المثال وايتيقا الفلاسفة ويدافع عن وجود منطق واقعي قائم على الملاحظة والنظرة السريرية.

نلاحظ أن رفض منطق النموذج المثال والإيتيقا المثالية للفلاسفة لا يعني أبدًا القول بأن ابن خلدون لم يهتم بالإيتيقا، على العكس من ذلك مثلما درس ذلك جيدًا اوليفياي كاريه Olivier Carré[323]، يمكن أن نجد فيه في الوقت نفسه عالمًا في السياسة ورجل أخلاق إسلامي: «فإذا حلل ابن خلدون الأنظمة السياسية دون وهم ، فذلك يعود في النهاية إلى المعايير الأخلاقية المستوحاة من الشريعة من أجل مساعدة الحكومات على الاقتراب منها على حسب الإمكان». تكمن إيجابية هذا النظرية الخلدونية في أنها لا تعتقد في جدوى آلية للنصيحة الطيبة والوعظ الأخلاقي والنوايا الطيبة. ولا يوجد عند ابن خلدون أخلاق مستقلة عن السياسة. إذ إنّ أساس الأخلاق سياسيّ. وهي مرتبطة بالعلم ونظريته في العصبية.

فهل يمكن القول بأن رفض منطق النموذج المثال يعني في آخر التحليل انتماء النظرية الخلدونية إلى الفلسفة الواقعية لأرسطو. هذه هي بالفعل أطروحة نصيف نصار الذي يلاحظ في المقدمة عنصر تشابه واختلاف مع المنطق الأرسطي. إن الخبرية عند ابن خلدون أكثر وضوحا من عقلانيته بما أنه رفض الانطلاق من قوانين عامة للفكر وفحص مبادئ المعرفة.سيكون لمحاولة المقدسي في عين ابن خلدون محاولة عابثة ومآلها الفشل الذريع.

و كنا قد رأينا المقدسي مهمومًا بتعريف العقل مبدأ كلّ تفكير في الوقائع والأفكار. بينما تقوم طريقة ابن خلدون على الخبرة والفطنة بواقع الممارسة العقلية. ونحن نشترك مع ما يقوله ناصيف نصار فيما يتعلّق بهذا العقل: «يتصور ابن خلدون مثل الغزالي (توفّى 1111م) العقل معيارًا حقيقيًّا ولكنه محدود: فهو ميزان. وهذا بالنسبة إليه ليس إلا نقطة انطلاق يحاول أن يستخرج منها النتائج. وليس للحقيقة العقلية مناسبة للدخول في صراع مع حقيقة الوحي. ساهم ابن رشد بتبني الأطروحات

الأرسطية، في تشويش هذين النظامين للحقيقة. وعلى النقيض من هذا أنقذ ابن خلدون النظامين بتخصيص العقل بمجاله الحقيقي. لأجل هذا عرّض مفاهيم الفلسفة القديمة لتحويلين اثنين: بإعادة السببية إلى مستوى الوقائع المدركة حسيًّا»[324] ويضيف نصار[325] أنّ «فكر ابن خلدون ينمو في تناسق واضح على قاعدة هذا النقد التأملي للعقل... ولا تكمن عبقرية ابن خلدون فقط في تفكيره في التاريخ واكتشافه للسوسيولوجيا، وإنما أيضًا في تصوره الفلسفي للواقعية الذي جعل هذا التفكير خصبًا».

المهم عندنا إذن هو التأكيد على جوار الخطاب الخلدوني للمعرفة الفلسفية: إذ توجد على سبيل المثال لا الحصر علاقات متنوعة بين ابن خلدون والفارابي وابن سينا[326] وإخوان الصفاء وأبي حيان والتوحيدي (توفّي 414هـ) وابن العربي[327] والغزالي وابن رشد ولسان الدين ابن الخطيب والطرطوشي[328]. إن عملية تشريح للمقدمة يمكن أن تبيّن شبكة المؤثرات ومرجعيات هؤلاء الفلاسفة وتحدّد أثر فلسفتهم على الكتابة الخلدونية للتاريخ. ولكن الذي نريد إبرازه انه عبر هذه الشبكة ومن خلال النقد الخلدوني لهؤلاء الفلاسفة تأسّس شكل من القرابة والتشابه بين الطريقة الخلدونية القائمة على الملاحظة والنظرة السريريّة وطريقة العلماء العرب مثل البيروني وابن الهيثم التي تعطي قيمة كبيرة للملاحظة والتجربة على حساب السلطة الفلسفية والعلمية للتقاليد والنقل. كان ابن خلدون متأثرًا بالعلماء مباشرة أو بصورة غير مباشرة لما كان على وشك تأسيس علمه، علم العمران البشري.أسس السياسة وطبيعة الأشياء والأمم المختلفة والأمكنة والأزمان وما يخص نوع الحياة وخصائصها والأخلاق والمعتقدات ومدارس الفقه... فهل كان ابن خلدون شديد الانتباه للوقائع الاجتماعية والتاريخية ويرى التاريخ هو أيضًا تفكيرًا في الحاضر؟ يجب على المؤرخ معرفة ما هو

حاضر الآن من كل هذا ويجب عليه مقارنة الماضي بالحاضر والقريب والبعيد والأسباب والمشابه والمختلف.

فهل صحيح في هذه الحالة أن ابن خلدون مر في تطوره الذهني من المقاربة العقلية إلى التأكيد اللاعقلاني، مثلما زعم بدوي؟ للإجابة عن هذا السؤال الأساسي يجب علينا أن نحلل سريعًا موقع التفكير الفلسفي في الكتاب السادس من المقدمة.

في قراءة أولى لهذا المحور تبين أن ابن خلدون حاول في تحليله لمختلف العلوم وترتيبها وتعليمها أن يعيّن آثام الفلسفة وسلبياتها.ثم وضعها في مستوى العلوم الطبيعية: يوجد نوعان من العلوم الممكنة لقاطني المدن ويقدرون على تعلمها وتعليمها: واحدة طبيعية للإنسان وهي ثمار فكره، والأخرى تقليدية نقلية تنقل عبر مؤسسيها. النوع الأول العلوم الفلسفية وهي التي يكتسبها الإنسان طبيعيًّا عبر ممارسة التفكير. إذ إدراكاته البشرية تؤدي به إلى فهم الأشياء والمشاكل والحجج والطرق. بهذا يفهم الفرق بين الصادق والكاذب بفضل ممارسة هذه الملكات التأملية المحققة والخاصة بالكائن المفكر.

إنّ التفلسف عند ابن خلدون هو قبل كل شيء عملية توضيح وعقلنة للوصول إلى معرفة الأشياء في حقيقتها. وفي هذا المعنى لا يختلف عن فلاسفة اليونان عندما يعطي للعقل وظيفة الفطنة والتأمل، وفي الواقع فإن ابن خلدون أراد تحديد مجال ممارسة الفكر العقلاني. أين يتجلّى الإنسان ككائن يفكر. هذا الفكر بمختلف درجاته هو الذي يكون وجود الإنسان وحقيقته. فاتصاله الأول بالخارج حيواني، أي عبر الإدراك المباشر، والإدراك شعور حميم يقوم به المدرك عن الشيء الخارج عنه. ولكن يمكن للإنسان أيضًا إدراك هذه الأشياء الخارجية، بملكة تتجاوز الحواس بفضلها يدرك أشكال الأشياء المحسوسة. فالفكر إذن هو الاستعداد الحر لهذه الأشكال الخارجة عن الحواس والعقل المترحل الذي يتحرك من الواحدة إلى الأخرى

بممارسة التحليل والتركيب.

يميز ابن خلدون بين ثلاث درجات أساسية للفكر والعقل: تتعلّق الدرجة الأولى بالتعقل والتمييز. وهذه الدرجة في الحقيقة أقل درجات العقل، تسمح للإنسان بأن يكون في العالم ويتصور الأشياء الخارجية ويوضح الوقائع ويميز بينها وفي الأخير يسمح بالممارسة والفعل في الأشياء. و وحدته أساسًا هي التصور. وليس من الضروري أن نفهم هنا توضيح وجهة النظر الفلسفية والعلمية. يتعلق الأمر خاصة بالأداة التي يمتلكها إنسان لتمييز الخير والشر، وهو الأمر الضروري للحياة. فالتمييز إذن له طابع أخلاقي واجتماعي. والعقل التمييزي «هو الذي يساعد الإنسان على تحصيل الضروري وتجنب الضار».

أماّ الدرجة الثّانية للعقل فأكثر إتقانًا من الأولى بما أنها يسمح - بعد تبيين الأشياء والتمييز بين النافع منها وغير النافع- بالحصول على الأفكار والآراء. فبهذه الدرجة من العقل يقوم الإنسان بالسياسة ويعقد علاقات مع الآخرين ويتصرف تصرفًا اجتماعيًّا مؤدّبًا. فالفكر في الدرجة الثانية يمنح الإنسان رأيًا وطريقة توجب عليه ملاحظتها في علاقاته بأمثاله وفي جهوده ليوجههم إنه عقل تجريبي، كفء للمعاني الإيديولوجية بالمعنى المعاصر. فهو نتاج الفطنة التي تقود العمل. وتستخرج هذه المعاني من التجربة. وهي مفاهيم خاصّة تتكون من خلال المواضيع الحسية والدقة أو الخطأ الذين يظهران في الممارسة.

أمّا الدرجة الثالثة وهي للعقل النظري أي العقل الذي يعرف الحقيقة، وهو الذي ينتج العلم أي مواضيع خارج الحواس وخارج قدراتها. أمّا موضوعه إذن فهو الكائن والموجود بأسبابه وأنواعه وفروقه (تصور الوجود). هكذا ينتهي الفكر إلى إتقانه وكماله ويصير عقلا محضا وروحا للتصور ذاته. وهذه هي الحقيقة الإنسانية.

يجب أن نلاحظ أنه بالنسبة إلى ابن خلدون، إذا أمكن الحديث عن عقل في التاريخ فإنه سيكون في العقل التجريبي أي انطلاقا من مدنية الإنسان. في هذا المستوى يمكن الحديث عن المعاملات الاجتماعية والحروب والصراعات والنفور والعاطفة والصداقة أو العداوة. وهذا ما يجلب الحرب والسلم بين القبائل والأمم. يتصرف الإنسان وفق هذه العلاقات الاجتماعية وبهذه الروح المميّزة والمجربة. وهذا هو ما يبني إنسانية الإنسان لأن كل هذه المشاعر لا تولد صدفة وإنما حسب قواعد معيّنة "وحتى في مظاهرها السياسية فهي خاضعة لشروط فلسفية. إن معالجة مشكل مخصوص أو حدث سياسي واجتماعي وتاريخي ومعرفة طرق خاصة لتمييز الخطأ من الصواب واستخراج الدروس من تجربة العلاقات الاجتماعية بغية أن نعرف بوضوح ما يجب فعله وما لا يجب فعله. هو سبب الفطنة التي تسمح بتحديد حقيقة الحدث بتوفير شروط إمكانها العقلية ومن استنتاج الدروس الاجتماعية في الوقت نفسه.

ولكن العقل عند ابن خلدون موضوع نقد. وبالفعل يجب أن لا يتجاوز حدود العلوم العقلية والفلسفية. فإذا كان العقل كما بينا مؤسسا للقوانين الاجتماعية والسياسية، وإذا كان إجرائيًّا في المجالات الفلسفية فهو لا يمكن أن يكون في أيّ حال من الأحوال أداة العلوم الدينيّة. يتوقف كل شيء في العلوم التقليدية والمؤسساتية على المعلومات التي تعطيها السلطة الدينية. وليس للعقل مكان إلا بربط بعض المسائل الجزئية بمبادئها الأساسية. ولا يعتبر قياس التماثل عند ابن خلدون شكلا من أشكال العقل بما هو استدلال ناتج عن عقل الفلاسفة، إنه بالأحرى مستخرج من المعلومة، من التقاليد نفسها. فالاستدلال التمثيلي هو إذن تقليدي بما أنه مستنبط منها. يجب أن نقول إن العقل لا يتدخل تدخّلا حقيقيا في العلوم الدينية حسب ابن خلدون إلا لتأسيسها والاستدلال عليها لصالح التقاليد نفسها. هنا فقط يكمن موضوع

علم الكلام الجدلي الذي هو علم الأدلّة العقلية للدفاع على العقائد ورفض البدع التي تبتعد عن السلف والمسلمين الأوائل. تكمن هذه العقلانية بالفعل في السببية أو بالأحرى في الجبرية: كل شيء يتشكل في عالم الكائنات سواء كانت ذواتًا أو أفعالًا حيوانًا أو إنسانًا يتوقف على سبب قبلي ملائم جعله يظهر حسب استعمال الذي صدر منه وجوده. يلاحظ محمد عابد الجابري[329] فيما يخص هذا التعريف أن العبارة «حسب الاستعمال» تبيّن التوجه العقلاني والديني في الوقت نفسه عند ابن خلدون. وفي الواقع فإنّ هذا التوجه تقليدي حسب تقاليد هذه المدرسة الكلامية، إذ يرفض مؤلف المقدمة تصوّر مبدأ السببية على طريقة الفلاسفة.«يمكن تلخيص رأي الأشاعرة المتعلّق بهذا السؤال في كون العلاقة بين الأسباب والنتائج ليست ضرورية. فالله جعل الأمر يحصل بطريقة ما بسبب العادة والاستعمال وجعل أحداثًا معينة تحدث عندما تلتقي بأخرى. فالسببية عندهم وعند ابن خلدون أيضًا ليست ضرورة عقلية وقلبية (...) وإنما هي عادة».

يمكن إذن أن نقول إن العقل ضروري عند ابن خلدون. ورفضه للفلسفة لا يعني أن العقل مستحيل أو أن الفلسفة نفسها يجب رفضها. إنّما أراد ابن خلدون فعله في هذه المحاور التي دحض فيها الفلسفة ،هو أن يسطّر سلوك رجل الدين والعلم تجاه العقل. فخطأ الفلسفة يتمثل في كونها أرادت أن تكون أمًّا للعلوم. فبماذا يؤاخذ ابن خلدون الفلسفة؟ إنه يؤاخذها على أنّها خاصّة لم تأخذ بعين الاعتبار تنوّع الواقع وتركيبه واستحالة الإحاطة بكليته عقليا. فالطبيعيات نفسها قائمة على عموميات وأفكار عامة بينما الكائن بالأساس فرد متفرّد. «وحجج الفلاسفة على الأشياء الموجودة والقائمة على معيار المنطق غير كافية البتة. وكذلك الأمر عند من يهتم بالكائنات الجسمية أي الطبيعيات. لأنهم لا يبدون أي شك في إمكان

وجود تطابق بين العالم الخارجي والنتائج العقلية التي قادهم إليها استدلالهم ومعاييرهم العقلية. وبالفعل فإنّ كل أحكام العقل عامة جدا. بينما الأشياء الموجودة في الخارج لها جوهر فرديّ. ويوجد أيضًا شيء آخر في هذا الجوهر يمنع التطابق بين كليات العقل وفردية العالم الخارجي».

إذا كانت الطبيعيات غير قادرة على الحصول على هذا التطابق فماذا نقول عن الميتافيزيقا؟ "علم ما بعد الطبيعة"؟ مجالها غامض ولا يمكن مسكه، لقد قال أفلاطون الفيلسوف الكبير بأنه لا يمكن أن نعرف شيئًا يقينيا عن الأشياء الإلهية وأن كل ما يمكن قوله ليس إلا تخمينا (حدسًا)، فلأيّ شيء يمكن أن تصلح هذه العلوم إذن؟وما الغاية من دراستها؟ نحن نريد يقينا عن هذه الكائنات التي تتجاوز عالم الحواس، ولكن فلسفتها تقف عند ما هو- بالنسبة إليها- حدود الفكر البشري. يدحض ابن خلدون أيضًا التنجيم والسيمياء ويدقق أضرارها على شعوب البقاع المتخلّفة. ونتيجة هذا النقد النسقي للفلسفة و اعتبارا لأن علمها الإيجابي الوحيد يكمن في المنطق إذا دُرس بحذر مع التمكن من العلوم الدينية، وهو يشحذ الذهن بإعطائه بواسطة الأدلة والبراهين المنهجية عادة الحوار الدقيق والصحيح.

إنّ ابن خلدون واضح في هذه النقطة. ويؤكد الجابري وبن ميلاد على أنّ ابن خلدون أشعريّ وأنّه يرفض كل تدخل عقلاني في المجال الدينيّ. ولكن من خلال تحديده حقل اشتغال العقل، فهو لا يتبع الغزالي الأشعري الآخر الذي تتوج الفلسفة معه في الصوفية واللاعقلانية. بل على العكس يعبّر عن ذلك برفضه للميتافيزيقا ولتحديده لمجال العقل والمنطق، يعرّف ابن خلدون الفلسفة إذن بما هي شكل من أشكال جدولة للأفكار، وبما هي طريقة صحيحة ومتينة تعوّد الطالب على التحكم في حججه بوضوح ودقة وحسن الاستخدام استنتاجاته. فالفلسفة في أساسها منطقية. تتدخل في العلوم لتوضح الأفكار وتنظم

الاستدلال والحجاج.

وهكذا تكون وظيفة الفلسفة التنظيم والتحديد. ودحض ابن خلدون للفلسفة التي تناقض الدين لا تؤكد عداوته لكل ما هو عقلاني أو كما يقول بدوي[330] توجهه نحو اللاعقلانية. على العكس من ذلك فهو يعرّف بهذا النقد إيبستيمية علمه الجديد. أي علم التاريخ وموضوعه علم العمران البشري.

فهل نحن بحاجة إلى أن نؤكد هنا أن الإبداع الفلسفي عند العرب لا يكمن فقط في الفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية[331] وإنما أيضا في الفلسفة العفوية للعلماء حسب العبارة الشهيرة لألتوسير. هؤلاء المختصون في العلوم المتنوعة (البيروني وابن الهيثم والرازي وابن سينا وابن جني[332] وابن خلدون...الخ) أنتجوا مناهج دقيقة وفكروا فلسفيا في مجالاتهم. يرى عبد السلام المسدي[333] أنه يوجد وراء أنسجة العلوم يوجد أساس إيبستيمولوجي وفلسفي: وهذه خصوصية الفكر العربي الإسلامي، وفي هذا المعنى وجه ابن خلدون تفكيره الفلسفي اتجاه التأسيس الإيبستيمولوجي الذي يعرّف حقل عقلانية علم الاجتماع العمران البشري ويحدّدها. هذا العلم بحاجة إلى تطوير منهجية واضحة وواقعية واستقرائية قادرة بنظرة سريرية على دراسة الواقع وعلى التعامل بجدية مع خصوصياته و مع فردية الأشياء. أراد ابن خلدون بدحض الفلسفة بما هي ميتافيزيقا في الواقع استبعاد كلّ فكر طفيلي حسب عبارة ميشال سار، أي كلّ فكرة تريد أن تجعل من هذا العلم الجديد علمًا غامضًا ومعقدًا. وبعبارة أخرى فإنّ الدافع وراء الدحض الخلدوني للفلسفة لا يكمن فقط في إيمانه الديني وفي انتمائه الأشعري ولكن أيضًا في إيمانه العلمي وفي إرادته إقامة علم واضح وعقلاني بالقدر الكافي. أما أطروحة علي الوردي[334] التي ترى أن موقف ابن خلدون السلبي من الفلسفة ليس عن قناعة شخصيّة وإنما خوفا من القمع المسلّط على كلّ فيلسوف

في تلك الحقبة فليس صحيحا إذ من الأكيد أن عصر ابن خلدون هو عصر نهاية كل أشكال الفلسفة. وقد لاحظ ابن خلدون بالإضافة إلى ذلك، أن الدراسات الفلسفية والعلميّة تهمّ الأوروبيين. يقول: علمت أن للعلوم الفلسفية مكانة كبيرة في بلاد روما وعلى الشاطئ الشمالي المجاور لبلاد الفرنجة. وقد أكّدوا لي أنها تُدرس مجدّدا وأنها تُعلّم في دروس متعدّدة. سيكون هناك رسائل عديدة عن هذه العلوم وعدد كبير من الناس لمعرفتها وطلبة لتعلّمها.والله أعلم. نعتقد مع ذلك أن النقد الخلدوني للفلسفة يدخل في سياق الصراع الدائم الذي يميّز شكلي الخطاب الفلسفي اللذين عرّفناهما وحدّدناهما[335] وفي الواقع فقد كان الفكر الفلسفي حلقة وصل بين مختلف الاستعمالات الخطابية العلمية والدينية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية. و كان له دور أساسيّ في توضيح تصورات الخطابات ومواقع انتشارها. فالفلسفة تعمل إذن في الوقت نفسه داخل ممارساتها الخطابية لتستوعب المفاهيم العلمية والمعاني الإيديولوجية والدينيّة ولتعرّف قابليتها للتطبيق في الميادين والحقول التي تتدخل فيها. في إطار هذا النمط من الممارسة الفلسفية يمكن أن نفهم فوائد الفلسفة الخلدونية وقيمتها والمكان الذي تحتلّه في نسق فكره الفلسفيّ المفتوح.

وبالفعل إذا اعتبرنا أن الفلسفة هي خطابها الداخلي الذي يتأسس موضوعه بواسطة تاريخ الفلسفة نفسها بكيفية تصير فيه الفلسفة موضوعها الخاص، يصير ابن خلدون بعيدًا عن الممارسة الفلسفية بل عدوها. حتى وإن عُرّفت الفلسفة بحقل انطباقها بما هي خطاب موضّح ومتدخّل في المجالات المختلفة والمتنوعة للفكر، أي كخطاب خارجي يصير عندها ابن خلدون فيلسوفًا. لا نستطيع إلا اعتباره فيلسوفًا من درجة أولى حسب قول علي الوردي. فحقل انطباق الفلسفة الخلدونية ليس إلا التاريخ والمجتمع والحضارة، أي علم العمران البشري. وفي هذا

يختلف ابن خلدون عن الفلاسفة المسلمين الذين جعلوا من الدين حقل انطباق فلسفتهم والدين الإسلامي بوجه خاص.

2 - التاريخ الاجتماعي:

يروي السخاوي أن الفقيه ابن عمّار[336] الذي لا يتوقف عن رواية تاريخ ابن خلدون ذكر بأن المقدّمة "احتوت كل العلوم، وأنّ الموهوبين والمتحدّثين لا يقدرون على مجابهتها (...) إنها يقين، واحدة من الكتابات لا يتطابق عنوانها مع محتواه مثل كتاب الأغاني[337] فصاحبه أعطاه هذا الاسم بينما هو تحدّث في كلّ شيء. و«كتاب تاريخ» بغداد لصاحبه الخطيب البغدادي الذي أعطاه هذا الاسم بينما يتحدث الكتاب عن التاريخ الكوني...«يجب أن نقول بأن المحاولة الخلدونيّة للتفكير علميا وفلسفيا في التاريخ لم يُقبل كما يجب من طرف المؤرّخين العرب في عصر ابن خلدون. وقد بيّن أحمد بن عبدالسلام أن إنتاج ابن خلدون لم يكن مهملًا قط من طرف معاصريه ومع أجيال العلم الذين لحقوه مباشرة. بل على العكس من ذلك فقد كان يثير - من بين علماء القرن الرابع عشر والخامس عشر- أحكامًا مواتية أو غير مواتية تبرز تأثير ابن خلدون في المؤرخين المصريين مثل المقريزي (توفي 845/1441) تلميذ ابن خلدون ومحبه، وفي الفقيه محمد بن عمّار الذي ذكرناه سابقا. و في المؤرخ الكبير ابن حجر العسقلاني[338] وأخيرا في ابن الأزرق (توفي 896/ 1491)[339]. غير أنه وعند كل هؤلاء المؤلفين تظهر أصالة ابن خلدون وروحه التاريخية المجددة. ويتمثل الأمر في عجزهم عن تصور العنصر الأساسي في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون أي "تبدّل الأحوال" وحتى ابن الأزرق رغم أنه أخذ عن المقدمة معاني وأفكارا سياسية عديدة استبعد هذا المبدأ الأساس في تفسير التاريخ، فلا يوجد عنده أثر لتأثير المواقع في العروض التي يقدّمها. وبهذه العيوب الكبيرة لا يبتعد عن ابن خلدون فقط وإنما يبتعد أيضًا عن مجموعة كبيرة من

التقاليد الفكرية العربية الإسلامية التي ينتمي إليها والتي قدّمناها قبله من قبيل المسعودي»[340].

إنّ المناخ الثقافي العربي والإسلامي حالك بعد ابن خلدون وتكمن هذه الظلمة الحالكة في الجروح المؤلمة وذكريات المقاومة في الجبهة ضد تدخل المغول والترك والمسيحيين[341]. وقد مثّل الفقه والأدب والموسوعيّة وخزن المعلومات المواقع المتميّزة للمقاومة العربيّة الإسلامية. كما شهدنا عودة قوية للتاريخ الثابت الذي أنتجه الطبريّ وانحدار التاريخ المتنوع للمسعودي وتاريخ الحضور للبيروني. وسيصير الفقه، بعد ابن خلدون، الحقل المتميّز للمعرفة عمومًا وللتاريخ خصوصًا. ألا يربط السخاوي[342] مشروع كتابة التاريخ بمعرفة القانون والعلوم الدينيّة. مرت أفكار ابن خلدون في التاريخ وخصوصًا في فلسفة التاريخ دون أم يلحظها أحد من العلماء العرب إلى القرن التاسع عشر[343].

فما هي مختلف النقاط المحورية في النظام الفلسفي الخلدوني والمتعلّقة بالتاريخ؟ يجب أن نلاحظ قبل الإجابة عن هذا السؤال أن النظام الفلسفي الخلدوني نظام مفتوح على شاكلة انفتاح المقدّمة. هذا الانفتاح لا يكمن فقط في تنوع مجالات الدراسة المختلفة عند ابن خلدون وإنما أيضًا في بنية العلم الاجتماعي نفسه، علم العمران البشري الذي تأسس خصوصًا على الملاحظة الدقيقة والتحليل الخاص للمجتمعات العربية والبربرية في ذلك العصر[344]. كانت هذه المجتمعات متميّزة بأزمات عميقة على المستوى الاقتصادي والسياسي، بسبب تحرّك مهم للسكان المتأثرين بهجوم مكثف لبني هلال من مصر إلى أفريقيا الشمالية و جرّاء الأوبئة والحروب بين مختلف الأسر الحاكمة التي تقاسمت النفوذ في هذا المكان من العالم العربي وبسبب أزمة عميقة في مستوى الوعي الجماعي المهزوز نتيجة انحدار العروبة والإسلام. في هذه الحركية التي تكونت حول المقاومة الحية ضد مختلف التغيّرات والأزمات، يتدخل

التاريخ بما هو علم ليفهم الحاضر المتحرّك ويدير الأزمات. ومن بين المصادر المهمة عند ابن خلدون نذكر تجربته الشخصيّة ورؤيته السريرية للمجتمع والزمن. فالتاريخ بما هو فن إدارة الأزمات لا يكون إلا نسقًا مفتوحًا وديناميًّا. حاول أرنست جلنار Ernest Gellner تطبيق الطريقة البوبرية[345] على الدراسة الاجتماعية للجماعة الإسلامية[346] وبيّن قيمة انفتاح النص الخلدوني في دراسة الحركية الاجتماعية في أفريقيا الشمالية:

إنّ النظرية التجزيئية segmentariste للمجتمع الذي يدافع عنها ابن خلدون حسب جلنر[347] Gellner مفتوحة وتمنح الفرصة لعلماء الاجتماع والأنتروبولوجيين العرب الحاليين للقيام بتحاليل لمجتمعاتهم حسب النموذج الخلدوني. والفكرة نفسها التي يدافع عنها Olivier carré. فقد طبّق المؤلف النظرية الخلدونية حول السلطة على مختلف الحركات الوطنية التي وصلت إلى السلطة (البعثية والناصرية والسعودية) في العالم العربي الحالي [348]. واستنتج أنّ غاية بحثه هي: «أن يقول لعلماء الاجتماع وعلماء السياسة العرب الحاليين أنهم أخطأوا كثيرًا لما لم يتّخذوا ابن خلدون كأحد معلميهم في التفكير»[349] وربّما يكون هذا أقلّ ما يقال لهم.

والمهم عندنا، هو أن نبيّن قيمة التحليل الاجتماعي في كتابة التاريخ عند ابن خلدون. والمسعودي والبيروني وابن خلدون و إنّهم متفقون على أهمية الملاحظة الوصفية والسريرية للحضارة في ممارساتها التاريخية. ورغم أن ابن خلدون كان قد نقده، فإن المسعودي يبقى مرجعًا أساسيًّا للمقدمة، ليس لأنه يمارس التاريخ بما هو خطاب يروي الأحداث المتعلّقة بحقبة ما أو شعب ما وإنما أيضًا لأنه يصف ما يراه ويفسره. و عن هذا الكتاب «مروج الذهب» يقول ابن خلدون[350] بأنه كتب عن حالة الأمم والبلدان في الغرب والشرق في عصره (...) وذكر المعتقدات والعادات ووصف المناطق والجبال والبحار والمحافظات

والسلالات. وميّز الشعوب العربية وغير العربية. فكتابه إذن نص أساسيّ ومرجع ومنبع تاريخي مركزي للتثبّت"... ويضيف ابن خلدون[351] لقد سافر المسعودي كثيرا مثلما يصرح بذلك في كتابه ولكن وصفه للمغرب غير كاف. أمّا تاريخ الحضور الذي عايناه عند البيروني والذي نجد جذوره عند المسعودي فقد استوى نظرية في الأخير مع ابن خلدون. فحسب رأيه يكون تصور التاريخ في علاقة وثيقة مع مختلف العلوم ومختلف الخطابات لمعرفة الماضي وتفسير الظواهر الاجتماعية. يمكننا التاريخ من معرفة الشروط المتعلّقة بالأمم السابقة، كما تظهرها أخلاق الأمة. والتي تنقل إلينا حياة الرسل وأيام الملوك وسلالاتهم وسياساتهم[352]. ولكن التاريخ ليس بحاجة فقط إلى معرفة الحركية الاجتماعية الحالية وإنما أيضًا إلى معرفة حالة مختلف العلوم ومختلف معارف العصر، فكل مؤرخ في نظر ابن خلدون يجب أن تتوفر عنده مصادر متعددة ومعارف متنوعة جدًّا. ويجب أيضًا وجود عقل يفكر بعمق لقيادة الباحث إلى الحقيقة ويحميه من الخطأ. فإذا وثق في الرواية التقليدية وإذا لم تكن المعاني التي توفرها العادة واضحة وأسس السياسة وطبيعة الحضارة نفسها وشروط قيادة المجتمع، ومن جهة أخرى إذا لا تطور توثيقها القديم وتاريخها الطويل، مع مقارنتها بالمعطيات الجديدة والمعاصرة: لا يقدر على تجنّب الخطوات الخاطئة والانحرافات عن الحقيقة[353].

يرى الطالبي[354] أن اهتمامات ابن خلدون الرئيسية اهتمامات منهجية، ويهدف من التاريخ إلى فهم الواقع الذي عاشه ومارسه". وهذا صحيح فعلا من وجهة نظر التاريخ المهني والحدثي، فتاريخ ابن خلدون في كتاب العبر أوسع من كتاب ابن الأثير ومن كتاب الطبري. ويضيف محمد الطالبي وفي الواقع لم يكن ابن خلدون مؤرخًا متمرسًا رغم أنه انطلق من اهتمامات تاريخية. لقد سجل ما شاهده بدقّة (...) وهدفه في

الأخير ليس تسجيل الأحداث كما هي وإنما فهم أسبابها ونتائجها ودوافعها. لم يكن التاريخ هدفه، لقد كان طريقة لفهم الانقلاب الخارق الذي عاشه والذي أزعجه. فقد عانى مثل الآخرين من خلال مشاهدته احتضار الحضارة الإسلامية. أراد أن يكشف القوانين التي تؤسس للحضارة والتي تهزّها (...) "صار التاريخ مخبرًا ومخزنًا للتجارب التي وبفضل عملية التحليل والتأويل يمكن في ضوء قوانين المجتمع والحضارات (العمران).

إنّ التاريخ الاجتماعي عند ابن خلدون هو إذن مخبر لا يحلل فقط بنيات حاضر المجتمع الخلدوني وقوانينه ولكنه يحلل أيضا ما يمرّ عبر شاشة الخطابات والممارسات التاريخية من أجل بناء الحق وفهم ما يحدث حقيقة. لقد وجد ابن خلدون نفسه أيضًا مضطرًا لنقد مناهج النقليين والمؤرخين الذين يتبعون الطبري. وأراد بالخصوص استخراج منهج علمي لبناء الحقيقة التاريخية من جهة وتأسيس علم كوني موضوعه دراسة المجتمع في بنائه ووظيفته. وقد كان مبدأ هذا النقد كما بيناه سابقًا هو العقل بما هو فطنة وتجربة.أمّا النقد الخارجي الذي يمارسه المحدّثون لإثبات سلسلة الرواة فليس صالحا في التاريخ. إذ لا يمكن فحص الروايات التاريخية فحصًا حقيقيًّا وجديًّا إلا في ضوء الخصائص الطبيعية للحضارة[355]. إنّ القاعدة التي يجب تطبيقها للتمييز بين الحقيقة والخطأ استنادا على تقدير الممكن والسخيف في التاريخ تتمثل في دراسة المجتمع الإنساني، أي العمران البشري. ولذلك يجب أن نميز بين ثلاثة أشياء: ما هو متأصل في ماهية العمران وطبيعته، وما هو عرضيّ ومُهمل وما هو غريب عنه. عندئذ يكون لنا معيار للفصل في الرواية بين الحق والخطأ بفضل منهجية ثابتة لا جدال فيها[356].

في هذه الحالة يكون التاريخ الاجتماعي تاريخًا حضاريًّا في الأساس. وبذلك يصحّ قول بول فاين Paul Veyne بأن

«التاريخ المرتجى هو عرض جغرا- اجتماعي على طريقة المقدمات النقدية عند ابن خلدون»[357]. يصم فاين Veyne في الحقيقة ثيوسيديد Thucydide وطريقته ويتهمه بغلق تقاليد التاريخ الغربي وأعطى «بصورة لا إراديّة الانطباع بأن التاريخ هو رواية الأحداث التي تمر بها الأمة». كان يمكن للأشياء أن تكون على نحو آخر حسب اعتقاد فاين «فقد كان يمكن لهيرودوت أن ينجب تاريخًا مماثلًا للجغرافيين العرب أو عرضًا جغرا - اجتماعي على طريقة مقدمات ابن خلدون»[358].

فهل يجب أن نجعل من ابن خلدون مؤرخًا عبقريًا بما أنه يخلّد تقليدا عربيا في كتابة التاريخ؟ يجب أن نقول حقا بأنه مؤلف هذا الزمان. فهل تجسّد المدرسة الحالية للتاريخ الفرنسي لمارك بلوخ وليسان فابفر دي برودال وجورج دوبي وبيار نورا Marc Bloch, Lucien Febvre de Braudel, Georges Duby et Pierre Nora تاريخ الحضور هذا وهذه الممارسة التي وضعها ابن خلدون؟

يعرّف ابن خلدون التاريخ[359] في موضوعه الاجتماع الإنساني أي عمران العالم. ويعالج ما يتصل بطبيعة هذا العمران أي التوحش والتأنّس والخصوصية الناتجة عن العصبية والطرائق التي تهيمن بها مجموعة بشرية على أخرى. وهي التي تقودنا إلى معالجة كيفية ولادة المُلك. وسلالات الدول والمراتب الاجتماعية. ثم إن التاريخ يهتم بالكسب وكيفية تحصيل المعاش التي تكوّن أنشطة الإنسان وجهوده وكذلك بالعلوم والفنون. وفي الأخير فإنّ موضوع التاريخ هو كل ما يميّز العمران.

هل يجب أن نستنتج من هذا النص أن التاريخ تطوريّ في الأساس؟ يجب أن نقول إن العنصر الأساس في حركة التاريخ هو التبدّل. لا يقبل ابن خلدون في المقدّمة بسكون التاريخ نموذجا لكتابة التاريخ ولا يعتبر مشروعه يكمن في خزن

المعلومات، على العكس من ذلك يجب على المؤرخين الحذر من خطر آخر وهو خطر إهمالهم لتبدّل أحوال الأمم والأجناس الناتج عن تحولات الزمن وتقلب الأيام. هذه التبدلات هي مثل المرض الكامن، لا يكشف عنه إلا الزمن الطويل بعد الولادة ولا يشعر به إلا قليل من الناس[360]. يوجد سيلان دائم وتحول يؤثر ضرورة على الكائنات والأشياء. لا شيء يبقى في شكله الأول. فالزمن ملتهم ومحطم وعامل تغيّر واختلاف. والأشياء "تختلف في الزمن وتتحول من حالة إلى أخرى. كلّ أمّة موضوع للتاريخ أي إلى الزمن الملتهم والتحول والتطوّر. يلاحظ ابن خلدون بمرارة أن مُلك العرب يمر بدوره بملحمته وأجياله الأول الذين صنعوا قوته وأسّسوا أمبراطوريته .تمرّ السلطة إلى أيدي الغرباء غير العرب مثل الترك في الشرق والبرابرة في الغرب والفرنجة في الشمال. ويمرّ العرب ومعهم أمم بأسرها ستنقرض، ومؤسسات واستعمالات ستتحول. ستنسى انتصاراتهم وسيُفسخ تاريخهم"[361]. لا يتكرر التّاريخ. ولا يوجد دور في التاريخ قائم على تكرار الشيء نفسه، ولمحمد الطالبي الحق بالتأكيد حين أكّد على هذا الأمر الأساسي حتى لا نقع في أخطاء كبرى. هذا التحوّل الدائم من حالة إلى أخرى يكون إذن في إطار التحولات الاجتماعيّة.

ما هو المعنى الذي يمكن أن نعطيه إذن لنظرية الأدوار التاريخية عند ابن خلدون؟ لنتمكن من الجواب عن هذا السؤال يجب أن نفحص بسرعة السلطة في الفلسفة الخلدونيّة للتاريخ. بما أن نظريته حول الدور التاريخي مرتبطة بتحليل ظاهرة السلطة[362].

لكي نفهم فالفلسفة السياسية عند ابن خلدون يجب ربط اجتماعية الإنسان بضرورة الوازع، والعصبية. إذ لا يكتمل الكائن البشري إلا داخل الاجتماع المنظم طبعيًّا حول وازع يراقب هذا الاجتماع ويقمع كل فوضى وكل اختلال يهدّد الوجود

الإنسانيّ نفسه. والسياسيّ لا يّعرّف إذن حسب الصورة الإغريقية بما هو إنسان المدينة ضرورة أي مواطنا، وإنما بما هو كائن طبيعيّ. فالاجتماع الإنساني عمليّة ضروريّة وطبيعيّة، وبدونه ينقرض النوع: إنّ السلطة السياسية مؤسسة طبيعية. كما بينّا، والكائنات البشريّة لا يمكن لها البقاء دون الاجتماع. فالإنسان إذن يُعرّف حسب ابن خلدون en deca de la polis بما هو كائن سياسي. ولكن اجتماعية الإنسان هذه مرتبطة بالعصبيّة، والتجمع المتضامن، وما إن يدخل الإنسان في علاقة مع الآخرين حتّى يدخل في صراع الرغبات: ولكن كل إنسان يمدّ يده ليحقّق رغبته؛ لأن الظلم والعنف موجودان في الكائن الطبيعي. ومن صراع الرغبات تولد ضرورة الفوضى. وبالتالي ضرورة الوازع أي القائد"[363].إنّ السلطة هنا مرادفة للغلبة وللسيطرة الناتجة عن القوة والاجتماع المتضامن" وفي هذا السياق تصبح العصبيّة ضروريّة لنجاح الاجتماع. ففيها يكمن سرّ كل انتصار وكل سلطة. إنها القوة المحرّكة لمصير الدولة حسب عبارة روزنتال[364]، "والمحرّك الحقيقي للتاريخ حسب عبارة الطالبي[365]. "وهي ظاهرة نفس اجتماعية تتميّز قبل كل شيء بالضغط القابل للانفجار والتوتر والحركة أي بقوة التوسع التي تحييه وتصله بالمجموعة"[366].

إنّ مفهوم العصبية هذا مؤسس حقا على بنية تحتيّة تدّعي الوصيّة agnatique[367] وهو قاعدة توازن الاتحاد وقوته المتماسكة والوعي بخصوصيته وحركيته الكبرى التي تؤدي به إلى السلطة. فالدولة في طريقة بنائها وفي طريقة تسيير عملها هي قبل كل شيء نتاج هذه العصبيّة، وهذا الضغط الشديد والحركية الاجتماعية وهذا الوعي بالهوية الجماعية. فهل يجب أن نذكّر بأن العصبيّة ليست قط ظاهرة خاصّة بالبدو والرّحّل، بل لها أشكال مدنية تجعل منها قوة حقيقية للتماسك الاجتماعي. إنه يمكن للعصبيّة في المدينة أن تتحول إلى أداة اضطهاد

بينما يجب على الدولة أن تكون عادلة ومعتدلة: «فالحكم الجيّد مرادف للرفق»[368]. والمدينة يمكن أن تليّن هذا التجمّع المتضامن فيخسر أفراده العنف المقاتل الخاص بالرحّل وذلك بتحقيق الحياة السهلة داخل المدينة وتوفير المتعة لهم داخلها. إنه انحدار العصبيّة وضياع الدولة التي تصادرها عصبيّة أخرى أقوى وأكثر قتالًا. تلك هي الجدلية[369] التي تسكن إذن هذا المفهوم حسب لفظ محمد الطالبي "وتحقيقها يشعل فتيل تحطّمها الذاتي تحت تأثير التناقضات المتأصّلة فيها".

نستطيع إذن أن نقول بأن العصبيّة في نسق ابن خلدون هي في الوقت نفسه القوة العاطفية للحركة الاجتماعية والسبب العقلاني لظهور السلطة وضياعها. وبقدر ما تكون كل الأنساق السياسية مرتبطة عضويًا بهذا المفهوم فإنّها تعرف عمومًا فترة ازدهار أوعظمة، أوفترة ركود أو فترة انحدار وفي الأخير يأخذ فيها نظام سياسي آخر (سلالة حاكمة أخرى) الحكم بعصبية أكثر قوّة [370]. لأن الجيل الأول لم يزل على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون. والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة الى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وإن ذهب منهم ما ذهب ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم. وفي المرحلة الثالثة يجلب الفساد والترف المجموعة بصورة

لا تقاوم إلى انحطاط السلطة.

هل سيكون هذا التّعاقب للأنظمة السياسيّة ولتاريخ السلالات الحاكمة عائقا امام ظهور فلسفة للتاريخ؟ بالنسبة إلى إيف لاكوست Yves Lacostes، فإنّ ابن خلدون رغم أنه يجهل مفهوم التطوّر "بما هو تطوّر ومتواصل ومتراكم لا يتوقّف "[371] فهو يحتفظ بفكرة فلسفة للتاريخ متجذرة في سياق التطور الدوري للسلالات الحاكمة في المغرب. أمّا بالنسبة إلى نصار[372] فإنه لا المجتمع البدوي ولا فلسفة القرآن ولا أيضًا الفكر الأشعري قادر على مدّ ابن خلدون بما به يطوّر زمانيّة تراكميّة وفلسفة للتطوّر الخطّيّ. أمّا بالنسبة إلى روزنتال Rosenthal فإنّه لا توجد فلسفة للتاريخ عند ابن خلدون[373].

يؤاخَذ ابن خلدون إذن على دوريّة تاريخه. ويرى نصيف نصّار أنه تبقى (فلسفة التاريخ عند ابن خلدون) رغم كل شيء (فلسفة) جدلية مغلقة تؤدّي إلى تجميع بسيط عبر الجمع وليس عبر الدمج.«وهذا يتطلّب من ابن خلدون الزواج بأفكار حول تاريخ متطوّر على شاكلة كوندرساي Condorcet أو هيغل Hegel. وليس لنا أن نبرّر هنا غياب هذه الفكرة التي ولدت في سياق معيّن أيبستمولوجيا وتاريخيا. ولكن نريد أن نؤكد على كون هذه الدوريّة لا تريد أن تقول بالعودة الأبديّة للشيء نفسه، بأنّ التاريخ عود على بدء، بل إنها تجمع الاختلاف والتغير. إن تصور العمران عند ابن خلدون مهيمن عليه حسب قول الطالبي بافكار الحركة والتغيّر والتحوّل والتطوّر والتحول الدائم إلى درجة يقول فيها ابن خلدون انه يمتلكنا شعور بمشاهدة تحولات حقيقية " وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنما تبدّل الخلق من أصله" فلا مجال للشك إذن في أن المجتمعات تتطوّر».

هنا إذن يكمن العنصر الأساسي في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، هذه فلسفة تقصي كلّ تمشّ غير إجرائيّ وهامشيّ (الميتافيزيقا والتنجيم والسيمياء...الخ) وتقحم كل إيجابيّة الرواية

(الواقعية والملاحظة العلمية والمنطق) لتأسيس العلم الكلّيّ للتاريخ أو علم العمران البشري. فالتاريخ بهذا المعنى عند ابن خلدون هو تاريخ التطور الاجتماعي. هل يجب أن نؤكد ضمن هذا التصور كل عنصر يحتلّ مكانا وظيفيا بصورة يكون فيها لا يعتبر فيها العقلاني والدينيّ متناقضين وإنما هما متكاملان. إنّ فلسفة التاريخ عند ابن خلدون إذن تأليف عميق وحديث للعلوم الدينيّة والعلوم العقلانية داخل حقل التاريخ المعيش للجماعة الإسلاميّة.

1() أ - سعينا إلى أن نرى في أولى البعثات الإسلاميّة المستقرّة في المدينة بَعْدَ الهجرة ضدّ القوافل المكّية «تبنّي العمل التّنظيميّ للإغارة» (وات، محمّد، باريس 1980، ص92). لقد كتب مونتران: «إلى جانب المشكلات الدّينيّة تظهر بسرعة مشكلات مادّية. وعدد قليل من المهاجرين استطاعوا أن يحملوا ما يضمن عيشهم، بينما تعيش الغالبيّة الكبرى في البؤس. وكانت الوسيلة الوحيدة المؤدّية للخروج من هذه الصعوبات المادّيّة الّتي وجدوها بسهولة هي: الإغارة [...] وبالفعل، ظهر بوضوح أنّ بعثات النّهب هذه عمليّة في تقاليد عرب الجاهليّة» (التوسّع الإسلاميّ، باريس 1979، ص83). وفي الحقيقة، إنّ ممارسة حرب الاستنزاف لا تتحدّد فقط بأهداف اقتصاديّة. لقد كانت تستهدف خصوصا التّماسك الدّاخليّ للمسلمين الجدد ووحدتهم حول الرّسول ضدّ الكفّار، كما كانت تستهدف أيضا نقل الحرب بعيدا عن المجتمع الفتيّ من أجل دفع القبائل إلى عقد معاهدات معها وتعزيز هيبتها. ولكن إلى جانب هذه الأهداف السّياسيّة، أتاحت هذه البعثات مراقبة دقيقة لشبكة الطّرقات بين الجزيرة العربيّة والبلدان الأخرى؛ وسيكون لهذه المراقبة، فيما بعد (أثناء معركة بدر)، أهميّة إستراتيجيّة في مكّة.

ب - ينبغي أن لا ننسى دور شبكة الطّرقات في بعث ثروة العالم الإسلاميّ بعد الغزاوت الإسلاميّة، وكانت هذه «الطرق

تكشف عن سير التّأثيرات وتطوّرها السّريع أو البطيء، والمتواصل أو المنقطع عبر منطقة التّنقّل المفضّلة الّتي كان يمثّلها العالم الإسلاميّ حتّى القرن السّادس انتشارا نحو شرق الغرب الإسلاميّ وبعيدا عن النّتائج الّتي حقّقتها بلدان الشّرق القديمة، الّتي تغيّرت واغتنت بواسطة المواجهات داخل الفضاء المكانيّ نفسه، ومسار التّأثيرات الجديدة القادمة من الطّرق التّجارية البعيدة عن الهند وآسيا الوسطى والصين» (موريس لونمبار، الإسلام حجمه الأول، باريس، 1971، ص256).

2() G.F.Gabrieli, *Al 'Arabi*, Roma 1957, trad française, *Les Arabes*, Paris, 1963, p 59-60, Cf. aussi C . Brockelman, *Histoires des peuples et des Etats islamiques*, Paris, 1949, p 48 .

3() «يجمع الامتداد الجغرافيّ للفتوحات من آسيا الوسطى إلى أسبانيا في المجال الإسلاميّ داخل حدودها ومناطق تأثيرها، الأقاليم الموجودة في قلب العالم القديم. وكانت هذه الأقاليم الأكثر أهميّة من النّاحية الاقتصاديّة بمقتضى منتجاتها الفلاحيّة والصّناعيّة والمنجميّة، وكذلك من خلال تنظيمها التّجاريّ: تجهيز المواني، وشبكة القوافل، وأخيرًا من خلال شعوبها النّشيطة؛ وقد وُضعت هذه المصادر تحت تصرّف المسالك التّجاريّة الممتدّة، والأنشطة الاقتصاديّة المترامية» (موريس لومبار، الإسلام في حجمه الأوّل، فلاماريون، 1971، ص22).

4(2) Lewis(A.R), *Navel Power and trade in the Mediterraneam*, A.D. 500-1100,Oxford, 1951, Chap V.

5() Grierson (P), *The monetary of Abd Al-Malik*, in E.S.H.D, Ty, 1960.

6() Lombard, par exemple, « Les biens monétaires d'une suprématie économique, L'or musulman du VII siècle », Annales ESC 2ème Année N°2. Avril-Juin 1947.

7() ليس لدينا نيّة تحليل أسباب هذا الازدهار الاقتصاديّ، ولا حتّى دلالاته الاجتماعيّة، لقد أردنا التّذكير بأنّ التّحوّلات الاقتصاديّة في الإسلام أفرزت بنيات مؤسّسيّة جديدة، وأنّ تفاعلًا شديدًا حدث على أيّة حال، بين العمل الاقتصاديّ والعمل السّياسيّ.

8() M. Lombard, Op, cit, p 24.

9() M. Lombard, Op, cit, p 24.

10() Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des arabes avant l'Islamisme et pendant l'époque de Mahomet*, Paris, 1847-1848, Tome I.

11() السّقيفة: هي المقرّ المغلق لاجتماعات الخزرج، إحدى القبيلتين (إلى جانب الأوس) المتصارعتين من أجل الهيمنة على المدينة. وقد أشار الحسناويّ إلى أنّ: «السّقيفة ليست موقعا سياسيّا معبّرا عن الهيكل السّياسيّ الجديد حيث سيفسح المجال للرّوح "الدّيموقراطيّة" المنشّطة لهذا المقرّ، بل بالأحرى، هي فضاء سياسيّ قديم تتجدّد فيه المكوّنات الجزئيّة في السّلطة القبليّة الجاهليّة». الإسلام: الفتح والسّلطة، ورد ضمن: تاريخ الإيديولوجيّات، فرانسوا شاتليه، الجزء الأول، هاشيت، باريس، 1978.

12() لقد لعبت عدّة عناصر جوهريّة لصالح مبايعة أبي بكر، غير أنّ ما كان محدّدا، في رأينا، هو الإرادة الدّينيّة والسّياسيّة لمواصلة عمل الرّسول وتثبيت مبادئ المجتمع الجديد. فلم يكن

ممكنا أن تفلت السّلطة من أيدي المجاهدين منذ البداية لتحقيق ذلك، ونعني بذلك صحابة الرّسول الأوائل. نحن نعلم أن المذهب السّنّيّ (وعلى سبيل المثال البغداديّ 1037م) ينصّ على أنّ الخلافة والإمامة ضروريتان لإمامة الصّلاة واحترام القانون، وأنّه ينبغي أن ينحدر الإمام من عائلة قُرشيّة. أعلن الخوارج، أولئك الّذين رفضوا التّحكيم بين معاوية وعليّ، أن رئيس الدّولة في المجتمع الإسلاميّ لا ينبغي أن ينتميَ إلى هذه العائلة أو إلى هذه الطّبقة الاجتماعيّة. وقد لاحظ طه حسين في هذا السّياق أنّه بعد ساعات من وفاة الرّسول عرف الإسلام نوعا جديدا من الأرستقراطيّة مرتبطا ارتباطا شديدا بالحكم، وهذا عندما ناقش المسلمون مسألة الخلافة: قال الأنصار(للقرشيّين): فلنختر منّا أميرا ومنكم أميرا آخر. غير أنّ أبا بكر روى عن الرّسول قوله: «ينبغي أن يتمّ اختيار الخليفة من قريش»، بما أنّه ذكر للأنصار «نحن الأمراء وأنتم الوزراء» [...]. ومنذ ذلك الزّمن نشأت في الإسلام أرستقراطيّة مبنيّة على القرابة من الرّسول... ، طه حسين، الفتنة الكبرى، ج1، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الثّامنة، 1970، ص 35.

13() ينبغي التّذكير أنّه أثناء هذه الثّورات القبليّة، ظهرت نبوّات كاذبة انتشرت في كلّ مكان مثل نبوّة مسيلمة الكذّاب ونبوّة طليحة...

14() لقد استعمل هذا النّظام الانتخابيّ إلى حدود عبد الملك الأمويّ (685م-705م) الّذي عيّن بنفسه خليفته بناء على وصيّة، مع الملاحظ أنّ الماورديّ (1058م) لا يعتبر في كتابه الأحكام السّلطانيّة أنّ الشّورى مبدأ في الحكم وواجب على الخليفة.

15() البلاذري، فتوح البلدان التّرجمة الأنجليزيّة سنة 1866، والتّرجمة الفرنسيّة زوتنبرغ باريس، سنة 1958.

16() لقد كان دور الدّيوان متمثّلا في تحصيل غنائم الجيوش

المنتصرة والتّصرّف فيها وفي أموال الجزية الّتي يدفعها غير المسلمين، والزكاة، والضّريبة العقّاريّة وغيرها. وكان دور ديوان الجزية متمثّلا في وضع قائمة تراتبيّة تفاضليّة (بحسب أقدميّة الانخراط في الإسلام) للجنود المسلمين لتمكينهم من رواتبهم ومناباتهم في الغنائم.

17() طه حسين، المرجع المذكور، في جزءين، الجزء الأول: عثمان، الجزء الثاني: عليّ.

18() التوقّف المؤقّت للبعثات الّذي أقرّه عثمان، أملاه، على ما يبدو، مشكل التّنظيم السّياسيّ والماليّ في العالم الإسلاميّ الجديد.

19() حدثان أساسيّان ينبغي توضيحهما أثناء فترة خلافة عثمان: أوّلًا جمع النّصّ القرآنيّ الّذي عُهِد به إلى زيد بن ثابت صاحب الرّسول وابنه بالتّبنّي، وكان معروفا بنزاهته وعفّته؛ ثانيًا، إنشاء أوّل طوّافة حربيّة. وقد كانت أوّل البعثات البحريّة تحت قيادة معاوية حاكم سوريا وعبدالله بن أبي سرح.

20() ينبغي أن نسجّل بأنّه لم يكن لعليّ الفرادة السّياسيّة والوسائل الفعليّة لإقامة العدل حول هذه المسألة الخطيرة الّتي خلّفت ضررا كبيرا للخليفة.

21() لا يزال مصدر الانفصال محلّ تأويل. وآخر التّأويلات يعود إلى شعبان الّذي بحث عن مصدر من طبيعة اقتصاديّة. فالثّورات الأولى للخوارج تعبّر، في رأيه، عن مصالح اقتصاديّة تولّدت عن الفتوحات. فهذا الفريق يعبّر عن مصالح القرّاء (قرّاءِ القرآن طبقا للتّقاليد، وقاطِنِي القرى حسب شعبان، والقرّاءُ هم أوّل المهاجرين إلى العراق، وقد شاركوا في البعثات الأولى إليه، وقد شكّلوا مجموعة ضغط ومصالح مهمّة). وبالرّجوع إلى أطروحة شعبان، لاحظ حسناويّ في هذا الشّأن أنّه ليس غريبا أن تكون العراق أوّل مكان للثّورات والافتراقات...لقد كان القرّاء على أيّة حال يمثّلون نواة المصالح الأعلى تمفصلا وهم من

أعطوا للإسلام شيعته الأولى: الخوارج. وقد اعتقد محمود إسماعيل أنّ العامل الحاسم في حركة الانفصال هذه دينيّ بالأساس. ويعتبر القرّاء الأكبر سنّا، وهم «لا يقبلون بأيّ شبهة حول الحقّ». عمّار الطّالبيّ، آراء الخوارج، سند/ الجزائر 1971.

22() ما فتئ التّاريخ الرّسميّ في الإسلام يقدّم لنا معاوية على أنّه المحنّك السّياسيّ بامتياز، فميزته الأساسيّة هي الحِلم، والحنكة السّياسيّة والدّبلوماسيّة...

23() P. K. Hiti, *A History of Syria, including Lebanan and Palestine*, Londres, 1951 .

24() حسناوي أحمد، المرجع المذكور، ص 330.

25() «المولى» هو غير العربيّ الّذي اعتنق الإسلام. كان على المولى في البداية أن ينضمّ بموجب عقد إلى أحد القبائل العربيّة كي يصبح مواطنا يتمتّع بحقوقه وله الواجبات نفسها الّتي للعرب.

26() ينبغي أن نضيف إلى هذين الحدثين ثورة عبد الله بن الزّبير (680م - 690م).

27() ليس غرضنا هنا رسم تاريخ الإسلام وأنظمته. ولا نريد تحليل الثّورة العبّاسيّة ونوع النّظام الّذي أرسته. ويمكن الرّجوع إلى مؤلّفات كتبت في هذه الأغراض.

28() نشير بهذه التّسمية إلى مجموعة مفكرين مسلمين نشأت في النّصف الأول من القرن الثّاني الهجريّ في مدينة البصرة حول واصل بن عطاء«وكان مذهبهم مركّزا حول مبدأين أساسيّين: بالنّسبة إلى الله، مبدأ التّعالي والوحدة المطلقة؛ وبالنّسبة إلى الإنسان، مبدأ الحرّيّة الفرديّة الّتي تحمّلنا المسؤوليّة الفعليّة عن أفعالنا» (هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، غاليمار).

29() تجدر الإشارة إلى أنّ الدولة العباسيّة قد جمعت إقليما ضخما يشمل إفريقيا الشّماليّة ومصر وكلّ بلاد العرب وسوريا والعراق وفارس وقسما كبيرا من الهند والصّين. وبدا من الواضح أنّ التّطوّر الطّبيعيّ للحكم يتحقّق على أساس انفتاح الإدارة العباسيّة على العناصر الإسلاميّة غير العربيّة: وهذا في رأينا هو المعنى العميق للثّورة العبّاسيّة.

30() نذكر، على سبيل المثال، بعض الإمارات أو الملكات المحلّيّة الّتي كانت مستقلّة إلى حدّ ما عن الإمبراطوريّة العباسيّة؛ منها الحمدانيّون في حلب (929م-990م)، والبويهيّون في العراق (945م - 1055م)، والقرامطة (890م - القرن الثّاني عشر الميلاديّ)، والغرب العربيّ، والزّيديّة في اليمن (897م - 1018م)، والطولونيّون (868م - 873م)، والإخشيديّون (937م-969م) في مصر، والأغالبة في تونس... لقد كان العالم الإسلاميّ فسيفساء حقيقيّة من دويلات تهزّها الحروب المتواصلة هزّا يفسّر وضعيّة التّغيّر الدّائمة المميّزة للحكم العبّاسيّ...

31() يبيّن تفتّح المعرفة في القرن الرّابع للهجرة وتنوّع مواضيعها، في نهاية المطاف، أنّ انفتاح سياسة العالم الإسلاميّ في العهد العبّاسيّ كان ملائما لتطوّر المعرفة. ألم يكن النّسخ عامل التّوازن بين السّلطة والحشود؟ «لم يكن رجال القانون والفكر الّذين هم محلّ اهتمام أكابر الدّولة، ويتمتّعون باحترام عامّة الشّعب، ليظهروا الوسائط الضّمنيّة للحاكم أو مبدأ الفئة الكبيرة للمجتمع، هذا الحشد من "الأشخاص" ذوي أنشطة خادمة لمصالح للدّولة، بحيث لم تمكّن الخاصيّة الأساسيّة للمسلمين من محو الفوارق الموجودة بين التّجّار والحرفيّين من جهة، والفلاحين من جهة أخرى، حتّى أنّ عزلتهم حكمت عليهم برتبة اجتماعيّة أكثر تدنّيا» (دومنيك سوردال ، الإسلام الوسيط، بـ.يـ.ف، باريس 1979، ص 183).

32() Article de Cl. Cahen, *«Djaych»*, l'Encyclopédie de l'Islam .

33() S. D. Goitein, *A turning point in the history of the muslim state in studies* ; p 218, cité par Mohamed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVè/Xè: Miskawayh, Philosophie et histoire*, Vrin, Paris, 1970, p163.

34() Mohamed Arkoun, Ibid, p 163.

35() عُرفت هذه الطّبقات باسم: «العيّارون» (وهم المتشرّدون واللّصوص والشّطّار).

36() ونعني به التاريخ الجمعي الذي أُعطي له اسم الأيام الذي يعالج مختلف الصراعات والحروب بين قبائل الحجاز.

C. Caskell, « Ayam al Arab », in islamika III, 1931, pp, 1-99.

37() المفاخرة ضرب من المناظرة بين الناطقين باسم القبائل لتحصيل (إنتاج) أوسمة المجد والعار.

38() 1980 12. بيروت، ص نشأة التدوين عند العرب لحسين نصر.

كانت القبائل العربية تروي الأيام التاريخية وحروبها وانتصاراتها لتمجد شرفها واستحقاقها أمام القبائل الأخرى في شعر أو نثر يتضمن بعض الشعر. لا توجد علاقة واحدة بين الشعر والنثر في الأخبار. تارة يكون النثر تفسيرا للقصيدة وتارة أخرى يكون ارتجالا لأحد أبطال رواية الأخبار دون أن يكونوا بالضرورة في علاقة بالرواية نفسها ولكن في الحالتين يحافظ الشعر على الرواية وينقلها وينشرها.

39() نذكّر هنا بأن السوق في العالم العربي قبل الإسلام كان

عنصرًا مهمًّا. كان مؤسسة اقتصادية منظمة وكأنها احتفال موسميّ في أماكن محايدة وآمنة وفي أزمنة مقدسة حيث يمنع الحرب. في هذه الظاهرة الاجتماعية الجامعة لا يقع الاهتمام بالاقتصاد فقط، بل بالعبادة أيضًا والتضحية، والأنشطة السياسية (السلام والمعاهدة) إلى جانب العلاقات القضائية وإلى المرح.والتسلية. «ألعاب جسمانية مسابقات أدبية حيث تكون الجاذبية المقدسة لا تنسينا المحرك الأصلي والسحري والديني الذي يذكر في الأخير تضحية عمومية. الشعراء المتسابقون الذين جعلوا عكاظ مشهورًا ويحمل قيمة صوفية مرتبطة بالمديح وبالهجاء، واعتمادًا على البعد الرمزي للهزيمة أو الانتصار، قوة مهمة في العلاقات بين الافراد وبين المجموعات Robert Brunschvicg *Etudes d'islamologie* tome I pp114 115) cf. sur la Question Lammens *Mélange* de l'Universite Saint ..Joseph Beyrouth T IV 1924 pp 153 154

40() القرآن الكريم. 25. الآية 5 «وقالوا أساطير الأولين اكتتبها وهي تملى عليه بكرة وأصيلا».

41() J. P, Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, op.cit p.62.

42() Biruni, *Chronologie al athar al baqiya fi l Qurun al madhiya*. Etabli par sachau, Leipzig 1923 p37.

43()L المحور الثاني من هذا العمل.

44() المحور السادس.

45() Abu Shama *Kitab al rawdhatayn*, imp Mohamed Halim Halmi Ahmad Tome I p2 cité par Chaker Mustapha op cit p61.

46() وكما أشرنا في المحور الرابع فإن الأنبياء انجزوا قطيعة واستئنافا جديدا للتقاليد التاريخية. في الإسلام الرّسول هو الذي يقوم بالرسالة الإلهية يجدد الدين السابق الذي خضع لتغيرات الزمن وانحطاطه وهو نفسه الذي يعلن عن النبي الجديد.عيسى ابن مريم كان يقول: «(سورة اسمه أحمد). يجب ان نسجل أيضا أنه إذا كان الحدث المؤسس عند المسلمين هو وحي الإسلام إلى النبي محمد فإنه لم يبق إلا القول بان النبوة متجذرة دومًا في التاريخ (إبراهيم) واليوم الآخر هو الذي يقرر أن الفعل الإلهي هو دوما فعل مستقبلي».

47() Paul Ricoeur «Qu'est-ce qu'un texte?» In *Hermeneutik und dialektik. Aufsatze II* (H.G . Gadamer) 1970 p 194-195.

48() قاموس المحيط الجز 1 ص 164.

49() سورة الأعراف الاية 176.

50() سورة هود الاية 120.

51() يوسف الاية 111.

52() نسجل أن للإسلام مصدرا ثانيا للتشريع وهو الحديث أو السنة معتمدين من بين ما يمكن اعتماده على الآية التالية: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ سورة النحل الآية 44.

53() إن رواية ألان روب قريياي (Alain Robbe-grillet *les Gommes* (ed. Minuit يمكن أن تبيّن لنا كيف أنه في الفضاء الهندسي العاري لا يمكن أن تُكتب ولا رواية واحدة. (p132). إن القصة الوحيدة التي يمكن روايتها هي قصة يد تمسح دوما كل ما تكتبه، وكل شخص في الرواية ينتهي إلى تبييض الامتداد الذي يتحرك فيه ويفرغ الذاكرة في الوقت نفسه الذي يبنيها.

54() يجب ان نؤول في هذا المعنى رمزية الرّسول محمد ﷺ لما حطم أصنام الكعبة وفسخ الجداريات عند فتح الكعبة يوم 11 جانفي 630 ميلادي (20 رمضان من سنة 8 للهجرة).بكونها تمثل الأنبياء الإنجيليين.

55() Regis Debray, *Le scribe, genèse du politique*, Grasset, Paris 1980. p. 38

56() المحور الثالث من هذا العمل.

57() إنها واحدة من الأسباب الرئيسة لولادة نقد الحديث لإقامة علم مصطلح الحديث. أبو عبد الله محمد ابن إسماعيل ابن إبراهيم البخاري جمع بعد عملية نقد للرواية وعمل دقيق وضخم حوالي تسعة ألاف حديث من بين ست مائة ألف حديث. صحيح البخاري دار الأحياء التراث العربي بيروت.

58() يعتقد هوروفيتز Horovitz أن عروة ابن الزبير يمكن أن يكون أول من كتب أحداثًا دقيقة عن حياة الرّسول. وعموما نمتلك قطعا مختارة عند ابن سعد (المجلد 5 ص 133 الطبقات) وعند الطبري. بالإضافة إلى حاجي خليفة في كشف الظنون (مجلد 2 ص 1747) وحسب السخاوي العلن بالتوبيخ ص 99 إنه مؤلف كتاب في تاريخ المغازي. يروي ابن سعد أن بعضًا من هذه الروايات هي إجابات عن أسئلة طرحت في بلاط بني أميّة. (طبقات المجلد 7 ص 133 والدوري ص 21 وص 61 إلى ص 77 أين يقدم لنا حياة المؤلف وفكره. وصف تفصيلي لنصوصه وأخباره). إلا أنه يجب أيضا أن نلاحظ أن هذا المؤرخ يروي الأحداث البارزة لعهد الخلفاء الراشدين مثل ثورة ضد السلطة المركزية لأبي بكر (حروب الردة) وغزوات الشمال نحو دمشق.

59() انظر ما سبق قوله حول الطبري.

60() هل يمكن القول إنه مع تأسيس هذه المدرسة مع عبدالله ابن عباس كانت هناك نقلة من الشفهي إلى المكتوب في علوم

التاريخ ؟ لا شيء يشير إلى أن هذا المؤرخ ترك لنا كتابا في التاريخ. ولكننا نعرف عن طريق ابن سعد (op cit p126) أنه كان يحرر معارفه التاريخية وأن تلامذته (عروة ابن الزبير، وهب ابن منبه وأنس ابن مالك) كانوا في غالب يستعملون ملاحظاته وكتاباته.

61() Horovitz, op, cit, trad. P 47.

62() Ali Oumlil, *l'Histoire et son discours, essai sur la methodologie d'Ibn khaldoun*, ED techniques Nord-Afriquqines Ribat, Trad en arabe par l'auteur lui même. Beyrouth 1982. P19.

63() باستثناء خلافة عمر بن عبدالعزيز (عمر الثاني) وصف هؤلاء المؤرخون الأمويين لقب الملوك. فالشعور بأن الأمويين افتكوا السلطة من بنـي هاشم أي عائلة الرّسول لازم حتى الأمراء الأمويين: وهي حالة معاوية الثاني الذي رفض السلطة وأن الخليفة كان يعتقد أن عليا كان أكثر شرعية من جده معاوية الأول. نذكر هنا ان معاوية الثاني كان من القدرية بتأثير من شيخه عمرو المقصوص فقد كان يؤمن بحرية الإنسان ومسؤوليته. انسحب من السياسة ومات بعد أربعين يوم. أما شيخه فقد اتهم بإفساده للخليفة ودُفن حيا. انظر المقدسي كتاب الخلق والتاريخ ترجمة,Clement Huart Publication de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, Ernest Leroux.1907 .Tome IV p 17

64() CF. Clement Huart, "Wahb ben munabbih". In Journal Asiatique. Deuxieme serie Tome IV. Sep-Oct. 1904 et suit.

65() Huar. Op. cit. p.334.

66() تاريخ سيرة الرّسول وحياته لابن إسحاق تم الحفاظ عليه في السيرة النبوية لابن هشام حققه مصطفى السقى وإبراهيم العياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة 1936. ويشتغل الدوري حاليا في تحقيق مخطوط اكتشف أخيرا في المغرب لابن إسحاق نفسه. والذي يجب الإشارة إليه أن ابن هشام قد أدخل تغييرات على عمل ابن إسحاق. ونجد ذلك في:

• المعلومات المتعلقة بالزمان القديم جدا والتي يمكن ان تكون مصدر ومرجعا لكتب بني إسرائيل والمسيجيين المقدسة من جهة ولأخبار وهب بن أمية من جهة أخرى.

• الأبيات التي أنتجها ابن إسحاق والتي نسبها لغيره لتفسير الخبر وتدعيمه تم حذفها في الغالب.

• الأخبار التي يعتبرها ابن هشام مشكوكا فيها أو خطرة «توجد أشياء يكون القول فيها فارغا أو مشكوكا فيه».

67() رواية ابن إسحاق لغزوة بدر الكبرى توجد في الجزء الثاني من سيرة ابن هشام وفي الجزء الثالث. دار إحياء التراث العربي بيروت. في الجزء الثاني صفحة 257 إلى الأخير (ص 374) وفي الجزء الثالث في صفحة 45.

68() Ibn Hichem.op. cit. Volume II p 263.

69() لقد أراد الرّسول أخذ موافقة الأنصار المبدئية بما أنه لم يكن مكرها على الحرب بسبب ميثاق: عهد العقبة أو المشاركة فيها، لا يشترط الميثاق إلا دفاع الرّسول وصحابته المهاجرين.

70() هل يمكن هنا أن نتساءل بمناسبة ذكر مميزات العباس وفي الوصف المفصّل لموت أميّة عن إرادة سياسية من طرف ابن إسحاق للحط من سلطة الأمويين والرفع من شأن بني العباس والعباسيين؟

71() في هذا المستوى يلاحظ محمد حميد الله أن «سلوك النبي أثناء هذه الحرب الأولى كان سلوكا إنسانيا، وأن النبي

سوف لا يغيّر هذا السلوك وسيصير القانون الإسلامي للحرب. أما بالنسبة إلى التعامل مع الأعداء في ساحة القتال العدو المجروح والعدو المحبوس والعدو المقتول والنساء والأطفال والشيوخ والمرضى والعبيد وغير المحاربين والغنيمة إلخ... هذه التعليمات تهدف إلى تقليل إهدار الدماء البشرية مثل خراب الممتلكات» *Le prophète de l'islam*, Vrin, Paris 1959.T1,p146

72() ربما من الضروري التذكير بأن حوار سقيفة بني ساعدة، مكان اجتماعات الخزرج (من بين فرق المدينة) بعد وفاة الرّسول بين ممثلين عن الأنصار وممثلين عن المهاجرين انتهى إلى إقرار مبادئ السلطة للجماعة الجديدة التي أقرت بأن لقريش مقر الإمامة (السلطة).

73() في هذه الواقعة تقابل طلحة والزبير من حلفاء علي رابع الخلفاء وعائشة أرملة الرّسول من جهة والخليفة علي من جهة أخرى في أكتوبر 656 م. طلحة والزبير ماتا في الحرب وتم إرجاع عائشة إلى مكة.

74() ربما يجدر بنا التذكير أن المرجئة كانوا يمثلون حزبا سياسيا ولد من اتجاه سياسي محايد بعد مقتل عثمان ثالث الخلفاء بين أنصار عثمان وأنصار علي. وبالفعل رفضوا الإقرار بخطأ علي وخطأ عثمان. فالاثنان خليفتان شريفان وكلاهما أهل بالثقة، فلا يدينون احدا منهما ويرجون أمرهما لله. أحمد أمين فجر الإسلام حيث يمكن أن نقر بأن المرجئة يعتبرون الأمويين مسلمين (ص 280).

75() القدرية حركة ذهنية ولدت بالعراق في القرن الأول للهجرة (حسب حسين مروة، النزعة المادية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، الجزء الأول دار العربي بيروت، 1981 ص 555 - 556، وهذه الحركة ظهرت في النصف الأول من القرن الأول داخل النقاشات الدينية بين صحابة الرّسول أنفسهم. (طاش

كبرى زادة مفتاح السعادة الجزء الثاني ص 34). تقولون بحرية الإرادة وتعتبر الإنسان كائن الإرادة الحرة ويتحكم في ممارسته وأعماله. وعلى نقيض هذا التوجه ولدت حركة أخرى مناقضة. أسس جهم بن صفوان الجبرية (منه اشتقت الجهمية) تصرّح بأن الإنسان ليس حرًا وأن أعماله ليست نتاج إرادته وقدرته، لا يستطيع إنتاج أي شيء غير الذي أنتجه لأن الله أراد أن تكون أعماله على ذلك النحو. حول هذه القضايا أحمد أمين، المرجع السابق، ص: 284 و285و286 و287. علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول القاهرة ص: 317.

76() يروي المقرّي بأن المتكلم والفقيه ما بعد العهد الأمويّ أجاب عن سؤال متعلّق بالمُلك في الإسلام على النحو التالي: لا يوجد مَلك في مبادئ السلطة عندنا لا يوجد إلا الخلفاء. لقد كان أبو بكر خليفة رسول الله دون وجود نص يؤسسه ولكن الناس فهموا هذا وأطلقوا عليه الاسم هكذا بالإجماع. ثم كان عمر خليفة أبي بكر، وهكذا أبعد السلطة عن طريق المُلك الذي يرث فيه الابن أباه في اتجاه طريق الخليفة الذي هو طريق التعقل والاختيار. ثم اختار رجال الشورى عثمان ثم عليا. ثم كان معاوية أول من غيّر الخلافة إلى مُلك وجعله وراثيًا. ولما أخرجه من إطاره لم تتبع أيّ سلطة الطريق المستقيم. محمد عبدالغني حسان المقرّي، أعلام العرب، القاهرة ص، 124.

77() انظر المحور الثالث من هذا العمل.

78() القلقشندي صبح الأعشى الجزء الثالث القاهرة 1914.

79() شاكر مصطفى المرجع نفسه ص 77.

80() شاكر مصطفى المرجع نفسه ص 76.

81() المصدر نفسه ص 76.

82() فيما يتعلق بوهب بن منبّه يمكن الرجوع إلى عبدالعزيز الدوري ص 25 وإلى مقال Clement Huart, *Wahb*

Ben Monabbih pp. 331-338. أما كتاب الملوك والتيجان مذكور عند شاكر مصطفى ص 81. نلاحظ هنا أن روزنتال ص 99 يرى أن الكتب الأولى في تاريخ الخبر وفي الشكل الخبري لعلم التاريخ في القرن الأول للهجرة كانت كتبا خاصّة والمعلومات الواردة عنها غامضة وغير دقيقة.
(Horovitz p55) يعتبر أن كتاب عروة بن الزبير (مات 93 هـ) هو أقدم كتاب نمتلكه حول تاريخ الرّسول، والنثر الأول حول التاريخ عموما.
83) راجع ابن خلدون المقدمة.
84) ابن النديم الفهرست ص 99-100.
85) ابن النديم الفهرست ص 100 وما بعدها. انظر أيضا مصطفى شاكر ص 186.
86) روزنتال ص 101 نفس المرجع. نؤكد هنا أن روزنتال يرى أن المدائني والهيثم ابن عديّ يرمزان إلى نهاية شكل الخبر في التاريخ وبداية طريقة جديدة في كتابة التاريخ. أما نحن فيبدو لنا أن هذا التنوع قد وجّه الجنس التاريخي نحو الممارسات الأخرى الوصفية.
87) حول مسألة نشأة الأحزاب السياسية انظر إلى أبي سعيد الأزدي القلماني، فرق الإسلام من خلال الكشف والبيان حققه محمد بن عبد الجليل CERES تونس 1984، وتحليل محمد عمارة الخلافة ونشأة الأحزاب السياسيّة بيروت، 1977.
88) ابن خلدون كتاب العبر بيروت، 1956 المجلد الثاني ص 1140.
89) تجدر الإشارة أن عدد الأحاديث الحقيقية ضعيف جدًّا، البخاري نفسه حاول تحديد الأقوال الحقيقية المنسوبة إلى الرّسول بواسطة نقد منهجيّ للسند. والمعاصرون مثل بعض المستشرقين (Wensinch et Schacht) خفضوا أكثر عدد هذه الأحاديث.

90() R.. Blachère, *Histoire de la littérature arabe, des origines jusqu' a la fin du XV siècle*, T.III,, Paris, 1966,

إبراهيم مصطفى: «بحث في نِشأة النثر العربي» مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة. المجلد الأول عدد **1** ماي **1933**.

W. Marçais. «Les origines de la prose littéraire arabe», Revue africaine 1927.

A Miquel *La littérature arabe*, PUF. Paris 1970,

شوقي ضيف. الفن وما يصاحبه في النثر العربي. القاهرة الطبعة التاسعة . **1979**. زكي مبارك النثر العربي في القرن الرابع الهجري. ميزون نوف **1931**. طه حسين الشعر والنثر. دار المعارف القاهرة **1953**. النظر أيضًا مقال حمادي صمود النثر في الموسوعة الكونية - الأدب العربي.

91() Andre Miquel, La litterature arabe, op,cit,p72.

92() Ibid. p65.

93() الحرب الأهلية التي ميّزت الخليفة عثمان وعلي والتي انتهت بظهور الأمبراطورية الأموية.

94() شوقي ضيف، المصدر نفسه ص. من **52** إلى **80**.

95() من الضروري التذكير أن الريتوريكا تفيد معنيين في اللغة العربية وهما الخطابة والبلاغة. ومن البديهي أننا نقصد هنا المعنى الإغريقي الأصلي أي خطابة، فن الإقناع الذي يشمل حقل الحجاج وحقل التطور وحقل النظم.

96() شوقي ضيف المصدر، نفسه ص. **70**.

97() المصدر نفسه ص 74-77.

98() الجاحظ البيان والتبيين. لجنة التأليف والترجمة القاهرة 1956 المجلد الأول ص 234.

99() Hammadi Sammoud. Op cit p 434.
100() Ibid.

101() شوقي ضيف، المصدر نفسه ص51.

102() Hammadi Sammoud, op cit p.434.

103() يقول جمال الدين ابن الشيخ: «توجد واقعة تفرض نفسها على الملاحظة إذا كان الشعر سابقًا عن الإسلام بقرون عديدة فإنه حول القرآن سينكشف الجهاز الثقافي العربي. والتخصصات اللسانية النحو والفيلولوجيا والمعجمية وفي الأخير الخطابة التي ستغامر لتقيم سلطة الخطاب على اللغة»
الموسوعة الكونية مقال الأدب العربي ص 430.

104() سهل ابن هارون (مات 215/830) انظر عبدالقادر المهيري في سهل بن هارون، النمر والثعلب، تحقيق وتقديم وترجمة عبدالقادر المهيري. منشورات الجامعة التونسية 1973.

105() Mohamed Arkoun, *Ethique et histoire d'après les tajareb al-umam*. Op cit p 65.

106() يعتبر بالا وميكال أن تدخل العنصرالإيراني وتمدن الحضارة الإسلامية في العصر العباسي عاملان أساسيان في ولادة جنس خاص من الشعر يسميه ميكال «شعر اللذة» «في الحب والخمر يجسد بشار ابن برد (مات 785) وأبو نواس (مات حوالي 815) وابن المعتز (مات 908) وبدرجة عالية شعرًا يجمع وبصورة حميمة الأمراء والشعراء والموسيقيين والمغنين» (Miquel. Op, cit p48) ولأخذ فكرة جيدة عن هذا الأسلوب في السلوك يمكن العودة إلى كتاب جيد لعبد الرحمان صدقي: ألحان الحان. دار المعارف القاهرة 1957.

107() ابن النديم الفهرست يذكر له كتبا عديدة منها حول الغنى والمغنين. ويذكره صاحب الأغاني راجع الأغاني الجزء الأول دار الفكر القاهرة ص 34.

108() كتاب الأغاني جمع هائل (20 جزء) من الأشعار الموسيقية. وفائدته التاريخية كبيرة جدا ليس لأنه يقدم لنا منجمًا من المعلومات حول الملوك والشعراء والخدم والموسيقيين، وإنما لأنه يصف جانبًا منسيا في الغالب في المجتمع العربي الإسلامي في ذلك الوقت. مثل سلوك الملوك والهامشيين والشعراء والموسيقيين ووسطهم الاجتماعي منظورًا إليه من جهة الترف الذي ارتضاه الفنانون. يكتب ابن خلدون «عالم كبير القاضي أبو الفرج الأصبهاني كتب مؤلفه الشهير كتاب الأغاني اين يتحدث عن تاريخ الشعر والأنساب وأهم الوقائع وسلالة العرب. أساس هذا الكتاب يتمثل في مائة أغنية اختارها الموسيقيون للخليفة هارون الرشيد. إنه المؤلف الأكثر اكتمالا في جنسه. إنه ديوان العرب. يمنح باقة من كل ما هو جميل في الشعر. التاريخ وغناء العرب الذي يجب أن يمد إليه كل أديب والذي يجب أن *Discours sur l'histoire universelle* trad de V. Monteil p 1264.

109() Chaker Mustapha, op.cit.p.185.

110() يقصد أسئلة في الأدب والنحو والمعجم تمت معالجتها في الكتاب الأول لابن قتيبة. طبعة علمية سنة 1901 Max Gumert.

111() ابن خلدون المصدر السابق ص 1263.

112() منذ سنة 233/847 وبوصول المتوكل إلى الحكم والخلافة بدأ ت مقاومة الحركات الجهمية والمعتزلية. وبالفعل استخدم مجموعة من المثقفين فقهاء ومؤرخين وكلفهم بإشهار ضد هذه الحركات. ابن قتيبة ودون أن يكون من المجموعة (كان عمره 20 سنة وقتها) لا بد أن يكون قد تأثر بهذا المناخ الثقافي العام.

113() حرر ابن قتيبة نصا جوابا لمذهب الاعتزال يؤكد فيه خلق القرآن وتجدر الإشارة هنا، أنه رغم تنوع المذهب المعتزلي

وغناه فإن هذا المذهب عرف بالأطروحات التالية: مبدأ التوحيد والعدل الإلهي والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

114() Gerard Lecomte, *Ibn Qutayba, son oeuvre, ses idées*. Damas 1965 p 122.

115() ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب المصرية 1343 هـ القاهرة 1906 ذكرها وترجمها جيرار لو كونت في ابن قتيبة الإنسان مؤلفاته وأفكاره. دمشق 1965 ص 472.

116() عيون الأخبار الجزء الثاني ص 129.

117() ابن قتيبة، المعارف، تحقيق ثروة عكاشة، دار المعارف، القاهرة 1969.

118() ابن قتيبة المعارف ص1.

119() ابن قتيبة، المعارف، الصفخة نفسها.

120() علي أومليل هو الذي استعمل هذه العبارة ص 30.

121() تاريخ الرسل والملوك طبعه DE Goeje (مع آخرين) لايد في 15 مجلد 1879 /1901. هذه الطبعة قسمت الكتاب إلى ثلاثة أقسام: قسم مرحلة ما قبل الإسلام ومرحلة بداية الإسلام ومرحلة الأمويين والعباسيين. اعتمدنا طبعة القاهرة دار المعارف 1960 تحقيق محمد أبو فاضل إبراهيم.

122() يجب أن نشير بأنه كان للطبري مذهب وتصور خاص في الفقه. ابن النديم يذكر في الفهرست ص 235 «أصحاب الطبري».

123() ابن النديم في الفهرست (op, cit p 234) قدّم لنا ملخصات لكتاب الطبري لأناس وسعوا الكتاب إلى زمان كتابة تاريخهم. كان الطبري أيضا المصدر الأساس للعدد الأكبر من المؤرخين الذين جاؤوا بعده مثل مسكويه وابن الأثير وحتى ابن خلدون. ولكن تجدر الإشارة أن تاريخ الطبري يعتني خصوصًا ببلاد ما بين النهرين وبإيران ويهمل عمليًّا الغرب الإسلامي.

124() راجع المحور V تاريخ الأزمات أين نطور الدلالات العميقة لهذه المراحل الحاسمة.
125() انظر المحور VII في هذا العمل. نشير بأن مصدر ابن خلدون الأساسي في روايته المتعلّقة بالعصر الأول للإسلام كان كتاب الطبري الذي هو « الأقرب إلى الصدق من بين كل الكتب التي تصفحنا والأبعد عن الكذب والافتراء من بين عظماء الأمة» (كتاب العبر دار الكتاب بيروت، 1956 المجلد الثاني ص 1140). ولكنه لا يقبل طريقة الطبري وأقام تمييزاً واضحًا بين المعلومات المتعلقة بالشريعة والدين الإسلامي والأحداث التي تروي وقائع الإنسان، بالنسبة إلى الأولى يجب التأكيد على صدق سلسلة الرواة (السند) أما بالنسبة إلى الثاني لا تكون الطريقة إلا عقلانية: «التحقق من السند يجب أن لا يتدخل إلا إذا تعلق الأمر بنقطة دينية بما أن الأمر إنذار يطلبه المشرع للمؤمنين للامتثال إليه في الوقت الذي يكون فيه متطابقًا. لذا يجب التأكد من عدالة المعلومات ودقتها. بينما لما يتعلق الأمر بأحداث مادية يجب البحث عن تطابقها مع الواقع أي التساؤل عن إمكانيتها» ابن خلدون يعترف بأن استعمال طريقة الإسناد في التاريخ كانت تاريخيًا ضرورية للصراع ضد التدليس. «استعمال هذه الطرق أنتج مؤرخين دقيقين مثل الطبري والبخاري وقبلهم ابن إسحاق وغيرهم...»(op, cit. p 7).
126() الطبري تاريخ ص 7.
127() الطبري op cit ابتداء من المجلد 9 الى المجلد 11.
128() علي أومليل ص37.
129() ابن الأثير الجزري كان مؤرخ القرن VII الهجري. عرف أيضا بنزعته التقليدية. وكتابه الكامل في التاريخ يبقى دوما مصدرا ثمينا للمؤرخين المعاصرين. انظر إلى كتاب عبدالقادر أحمد تليمات حول ابن الأثير.
130() المقدمة ص 26.

131() المقدمة ص ص 27، 28.

132() يمكن على سبيل المثال ذكر نقد ابن خلدون للطبري والمسعودي في مسألة تتعلق بمعلومة كاذبة حول هدايا مقدمة للخليفة المأمون بمناسبة زواجه. Cf op cit pp 338 339 .340

133() مقدمة ابن خلدون ص 5.

134() مقدمة ابن خلدون ص 13.

135() انظر: عفت محمد الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب. المجلد الأول. مكتبة الشبه القاهرة 1976 ص 263. Cf أحمد الحوفي. الطبري ص 13.

136() اليعقوبي أيضًا مؤلف في الجغرافيا كتاب البلدان طبعة Gorje. Leyde 1982 لهذا الكتاب تأثير على كتابه الثاني في التاريخ.

137() كتاب اليعقوبي في التاريخ طبعة ,Houtsma Leyde 1860 وطبعة أخرى عرفت النور في 1960 في بيروت في مجلدين. وبديهيا فإن وجود هذه الروايات الأسطورية لا تنقص من قيمة المؤلف الذي يمكن اعتباره التاريخ الأول وكونيا حقا يأخذ بجدية تاريخ الشعوب الإسلامية.

138() Cf Margoliuth. D. S *Lectures on Arabic Historian*. Univ.of Calcuta. 1930. Trad à l'arabe par Hussein Nassar. Dar al thakafa. Beyrouth. P.139.

139() من أصل فارسي. كان ابو حنيفة الدينوري صاحب ثقافة موسوعية وكتابه الأخبار الطوال كان قد اكتشف في سانت بيترسبورغ سنة 1877.

140() السرخسي كان تلميذًا للكندي (مات حوالي 260 هـ/873 م) أول فيلسوف عربي شهير (ولد حوالي 218/833 ومات 286/899) لقد كان شخصية جذابة

ومؤلفاته مفقودة إلى اليوم وتم التعرف عليها من خلال الشهادات الكثيرة المنتثرة في أماكن عديدة» (هنري كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية.Paris 1964 p 221 NRf Gallimard).
كانت له ثقافة موسوعية. وكانت له كتابات عديدة في الفلسفة والموسيقى والطب والتاريخ. حرر وقائع رحلة الخليفة المعتضد (892- 902م) إلى سوريا وله كتابان في العلوم السياسية وكتاب في المسالك والممالك وكتاب في أدب التاريخ. هذا الكتاب في التبذير وأماكن اللهو والغناء والمغنين ذكره الطبري المجلد الثالث ص 2134 أو 2192) مات مقتولا حسب أمر الخليفة المعتضد (انظر شاكر مصطفىop. cit. ص ص. 227-228).

141() Cf. Louis Massignon. L umma et ses synonymes, opera Minora. Beyrouth, 1963 T1. Pp.97-103.

142() يمكن تعيين أربعة معان لكلمة أمة في القرآن:
1/ معنى وقت وحين: الآية (XI، 8) «ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة».
2/ معنى الطريق المستقيم: الآية (XVI ،120) «إن إبراهيم كان أمة قانتًا لله حنيفًا ولم يك من المشركين».
3/ معنى مجموعة من الناس: الآية (XXVIII ،23) «ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس»
4/ معنى مجموعة لها دين واحد. الآية: (V ،48) «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة».

143() الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة الباب السادس والعشرون ص 30

144() كتاب الملة حققه محسن مهدي دار المشرق بيروت، 1986 ص43.

145() الفارابي المدينة الفاضلة الباب السادس والعشرون.

146() نصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ. دار الطليعة، بيروت، طبعة ثالثة 1983 ص 36.
147() المصدر نفسه والصفحة نفسها.
148() الفارابي كتاب السياسة المدنية المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1963 ص 70.
149() نعني بالعلمنة هنا وببساطة تحرير الفكر السياسي والأخلاقي من السلطة الدينية، ولتحليل الفكرة أكثر في الإسلاميات. انظر عبد المجيد الشرفي la secularisation dans les sociétés arabo-musulmanes. In Islamo Christiana VIII. 1982.
150() نشير بأن الفارابي يحلل معايير الاجتماع البشري في محور XXXIV خاص بأفكار اهل المدن الجاهلة والضالة. انظر آراء أهل المدينة الفاضلة op, cit. ص ص.114-115 وانظر نصيف نصار op. cit. ص 42.
151() لا توجد خلفية عنصرية في هذه النظرية حول الخصال الطبيعية. ربما يجب تأويل هذين المعيارين في معنى كوسمولوجي وجغرافي بما أن هذه الخصائص وهذه الخصال حسب الفارابي هي نتاج العوامل المادية والطبيعية مثل الخصوصيات الجغرافية والمناخية الخ... (كتاب السياسة المدنية op. cit. p. 719).
152() حقا يعترف الفارابي بالعامل الطبيعي للغة ولكنه يضعه في المستوى الإيجابي والاتفاقي. كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي، بيروت، 1970 ص 136-137.
153() اخترنا تغيير ترجمة يوسف كرم وجماعته للجملة لأنها انحرفت عن المعنى الذي أراده الفارابي. وبالفعل في النص العربي يوجد حديث عن وفاق وحب بين اعضاء الجماعة (متحابين) وهو الغائب في ترجمتهم. اضافة إلى أن الفارابي لم يقل قط إن أعضاءه يتجنبون ويكرهون كل الغرباء مثلما تقول

الترجمة وإنما يقول ببساطة منافرين لمن سواهم وتعني إبعاد الآخرين. فلا يوجد إذن شعور بالكره ولا بمفهوم الغريب.

154() البيروني. تحقيق ما للهند من مقولة في العقل مقبولة أو مرذولة. عُرف هذا الكتاب بكتاب الهند طبعة حيدر أباد 1958.

155() نشير إلى أن عبد القادر البغدادي (مات 429 هـ /1037 م) وأبو الحسن الماوردي (مات 450هـ/1958) عالمان من علماء السنة أي ينتميان للسلطة العباسية المركزية في عصر غزو الشيعة الفاطمية القادمين من تونس والذين أقاموا بالقاهرة وأخذوا في توسعهم نحو سوريا. فليس غريبا أن نراهم مدافعين عن الأمة الإسلامية وإعطاء معنى ديني ضيق لها. البغداي الفرق بين الفرق دار الأفراق الجديدة، بيروت، 1977 والماوردي الأحكام السلطانية القاهرة طبعة حلبي 1966.

156() ابن الأزرق (مات 896 هـ / 1491 م) استعمل مفهوم الأمة في المعنى الخلدوني أي مفهوم سياسي تاريخي في كتابه بديع السوق في طبائع الملوك. طبعة علي سامي النشار بغداد 1978 وقد حاول الانطلاق من تحليل للوضع الملموس للمجتمعات العربية الإسلامية في ذلك الوقت (ضياع الأندلس وانتصار العثمانيين) للوصول إلى فكرة حول السلطة وعلاقة بين سلطة الأمير والمحكومين.

157() الشهرستاني القرن الثاني عشر مؤرخ الأفكار الدينية والفلسفية في الإسلام. كتابه الملل والنحل دار المعارف بيروت، 1975.

158() كتاب المسعودي لسوء الحظ مفقود ولكن المؤلف لخصه في كتابه مروج الذهب ولخصه في كتاب آخر التنبيه والإشراف. يجب أن نؤكد أن المسعودي هو المؤرخ العربي الأول الذي مارس هذا النوع من الكتابة في التاريخ مركزا على ملخصات وتكثيفات لكتبه. فهل هي ظاهرة فشل باعتبار أنه يضيع سنوات في التكرار؟ أندري ميكال في كتابه dans la

geographie humaine du monde musulman. Op.cit. p. 206 يرى أنها إرادة منه ليجعل من كتابه قابلا للقراءة خاصة وأنه شيعي وملتزم سياسيا. سنؤكد في بحثنا عن المسعودي على كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر. دار الأندلس، بيروت، طبعة 3 1978 في مجلدين.

159() مسعودي. كتاب التنبيه والإشراف. بيروت، دار التراث ترجمه إلى الفرنسية كارا ديفو.

160() كان المسعودي من كبار المسافرين. فاستطاع أن تكون له معلومات عديدة حول تاريخ البلدان التي زارها. ميكال يتساءل حول سبب سفره الذي كلفه أموالا طائلة؟ هل هو الفضول فقط؟ عل يمكن أن يكون داعية شيعية نشيطا؟ «توجد علامات عديدة تتوافق مع عصر سمي بالعصر الإسماعيلي في الإسلام» (...) تدفعنا لنرى عند المسعودي تعاطفا وربما داعية للاسماعيلية» (op. cit. p. 207).

161() وهذا لا يعني أن المؤرخين العرب لا يستعملون الإسناد بعد المسعودي، على العكس من ذلك هذه الطريقة ستتمسك أكثر في القرن الخامس الهجري عند ابن الخطيب والبغدادي أو في القرن السادس مع ابن عساكر.

162() لا يعطي اليعقوبي قيمة كبيرة للإسناد فقد كان هو نفسه جغرافيًّا ولكن لم تكن له فكرة ربط المعطيات الجغرافية بالجنس التاريخي. وكان يعتمد على المعطيات الفلكية في كتابه «ما شاء الله طوال السنين والأوقات» cf تاريخ .op. cit T2. P.3

163() ابن خلدون الذي كان معجبا بالمسعودي ينقده أحيانا. يجعله في قائمة المؤلفين الكبار في التاريخ. ولكن لا يوجد إلا عدد قليل.معروف يمكن اعتبارهم سلطة، إنهم الذي يصنعون العمل الطريف (...) نذكر منهم ابن إسحاق والطبري وابن الكلبي والواقدي وسيف ابن عمر الأسدي والمسعودي ويضيف

مباشرة أن المختصين يعرفون ذلك بالتأكيد، مؤلفات المسعودي والواقدي قابلة للنقاش عند بعضهم. إلا أنه تقبل معلوماتهم وتتبع طرائقهم وكيفية عرضهم للوقائع. فللنقد فقط يعود اتخاذ قرار مدى أخذنا عنهم. ابن خلدون ص 6.

164() F Rosenthal. Op, cit. p 151.

165() مسعودي مروج الذهب Op, cit, pp, 315-340.

166() المصدر نفسه ص ص 319-320.

167() المصدر نفسه ص ص 324-332.

168() Carra de Vaux, *Introduction au livre de l'avertissement et de la revision*. De Masoudi, Paris. Société Asiatique, collection d'ouvrages orientaux, imprimerie Nationale. Paris 1896. P.XI.

تجدر الإشارة إلى أن لكارادي فو الحق في التأكيد على انفتاح المسعودي العقلي يقول في هذا السياق: «يهتم المسعودي بعلوم القدامى وبالتقدم الذي أنجزه المحدثون أمام ضرورات فيزيائية شغلت بعض الملوك عن اللهو. كما يعرف المسعودي رسائل القدامى بتعليقاتها ومترجميها إنه جغرافي ذكي جدًّا ويحمل معلومات واسعة جدًّا» (op, cit. p. V)

169() انظر هانس شنيدر، الشرق والإرث الهيليني تعريب عبدالرحمن بدوي. بيروت، 1949.

170() انظر في المحور الثاني من هذا العمل وانظر إحسان عباس الحضارة الإسلامية والتوجه الإنساني في الأعمال الكاملة من ملتقى الفكر الإنساني بجاية 1974 المجلد الثاني ص 365.

171() Maurice Lombard. *L'Islam dans sa premiere grandeur*. Flammarion. Paris

1971.

172() Andre Miquel. *La literature arabe*. Op. cit. page 45.

173() انظر إلى عمل عبدالرحمن صدقي ألحان الحان. Op, cit.

174() Simon Jargy, La musique arabe. PUF. Paris. 1971 pp 34-35.

175() Carra de Vaux. Op. cit. p. VII.

176() يلاحظ أركون: «ندقق رغم ان هذا التعريف لا يتوافق مع الإنسانية المسيحية التي تقدم نفسها بأنها إنسانية دينية وفلسفية في الأصل».

Cf. j. Maritain. *L'humanism integral*, Aubier 1968 et A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanisms*.PUF.1995.

177() Cf Arkoun; *L'humanisme arabe au IVe siècle de l'hegire d après* kitab al Hawamil wal sawamil in SI XIV-XV

178() G. Sarton, *Histoire de la science et des nouveaux rapports"* trad en arabe par Ismail madhar. Le Caire 1961 ,k p.157.

179() المصدر نفسه ص 158. نشير هنا إلى أن قيمة صارتون من المركزية الأوروبية لما درس تاريخ العلوم. ولكنه للأسف بقي سجين الصورة السائدة على العلم العربي أي بما هو محافظ على التراث الإغريقي والهندي والفارسي. تم تحويله إلى الإنسانية الغربية التي تعتبر المؤسسة الحقيقية للعلم. توجد ملاحظة ذكية عند ألكسندر كويري في» (*Etudes d'histoire de la pensée scientifique*.

Gallimard Paris 1973 p 27) يحسن ذكرها: «
نشعر ونقول بأن العالم العربي الوريث والمواصل للعالم الهيلنستي. ففيم له الحق؟ لأن بريق وغنى حضارة العصر الوسيط العربي التي ليست قرونًا وسطى وإنما هي نهضة حقيقية مواصلة ووارثة للحضارة الهيلينستية . ولأجل هذا استطاعت أن تلعب مقارنة مع بربرية اللاتين الدور البارز للمربي الذي كان دورها.

180() المسعودي. التنبيه والإشراف. ص 67. أين يكتب بأن «المفاهيم تتميز بثلاثة أشياء: خصائصها الطبيعية وخصالها الطبيعية ولغتها» يستعمل المؤلف هنا مفردات الفارابي معاصره نفسها. أليس هذا علامة على تدخل الفلسفة في التاريخ؟ نرى أنه رغم أن المسعودي لم يكتب فلسفة للتاريخ cf. Tarif Khaldi. Islamic historiography, The histories of Masudi, State University of new York press 1975).
ولم يبق له إلا استعمال مفاهيم عديدة للأمة وهو مثال يحتذى. تأثير الفارابي على المسعودي مشكل حاد يحث الباحثين على بيان نوع العلاقة التي وجدت بين الفيلسوف وتاريخ المسعودي.

181() Mohamed Arkoun. Op, Cit. p. 334.

182() البيروني كتاب الهند ص 5.

183() Sahawi op, cit. p.6 السخاوي

184() إخوان الصفاء الرسالة الأولى ص 48.

185() Yves Marquet. *La philosophie des Ihwan Al Safa*, SNED, Alger. 1975. P 251.

186() Cf. Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard Paris. 1964. Cf auussi Habib Feki, *Les idées religieuges et philosophiques de l’*

ismaelisme fatimide. Op. cit

187() للحصول على فكرة واضحة حول الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة العرب المسلمين يجب العودة إلى كتاب ماجد فخري الفكر الأخلاقي العربي. الجزء الأول بيروت، 1978.

188() رجال القلنسوة هم رجال العالم . والقلنسوة غطاء طويل للرأس كان يلبسه خلفاء بني العباس والوزراء والقادة. والمقدسي يعين بهذا المجاز المثقفين وعظماء عصره الذين لا يحملون من الثقافة إلا اسمها والذين يشرقون بالتباهي والانتشار السطحي لعلوم أساؤوا هضمها. Cf Maqdisi, *Le livre de la creation et de l'histoire*. Etabli par Cl. ..Huart. Paris, ed. Leroux. 1899. P 3

189() Ibid p. 4.

190() Arkoun op. cit. p. 354.

191() انظر الفصل الأخير من هذا العمل.

192() CF. G, Sarton, *Introduction to the history of science* vol I, Baltimore, 1977. P 128,

انظر أيضًا جلال محمد عبدالحميد موسى، منهاج البحث العلمي عند العرب، منهج البحث العلمي عند العرب دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1927 ص 55.

193() الغرض من إحصاء العلوم عند الفارابي غرض كبير جدًا في دراسة تاريخ العلوم عند العرب بما أن هذا التصنيف من إلهام أرسطي وسيكون له تأثير على العلماء والفلاسفة مثل ابن سينا كتاب إحصاء العلوم الذي ترجم في القرون الوسطى تحت عنوان Scientiis. تم الاشتغال على طبعة القاهرة 1949 تحقيق عثمان أمين.

194() التنبيه على سبيل السعادة طبعة الهند 1346 هـ.

195() الفارابي. التنبيه op ,cit. p25 ذكره جلال موسى

.op, cit, p,63

196() علي أومليل، ص. 107 .

197() الفارابي إحصاء العلوم ص 107.

198() Desanti, «La raison scientifique», *Philosopher*, Fayard, Paris 1980. P 362.

199() علي أومليل ص 49.

200() رسائل إخوان الصفاء طبعة بطرس البستاني بيروت 1957.

201() نلاحظ أن علوم الفلسفة تنقسم إلى أربعة أقسام كبرى:

أ - الرياضيات (الأرتمتيقا والهندسة والفلك والموسيقى).

ب - المنطق (الشعر، الخطابة المواضع التحليلات السوفسطائية).

ت - الطبيعيات (مبادئ الأجسام التكوين ووظائف الكواكب السماوية والعناصر الأربعة والرصد الجوي والمعادن والنبات والحيوان).

ث - الميتافيزيقا (الله الكائنات العقلية الكائنات الفيزيائية الإدارة علم الآخرة) Ives marquet.

ص ص 296-297. يجب أن نلاحظ أن إخوان الصفاء يمنحون قيمة كبرى للعلوم الرياضية . وهم في هذا المستوى أفلاطونيون وفيثاغوريون وليسوا أرسطيين. هذا العلم السامي علم منتج لليقين الكلي. ويلعب ربما الدور الذي يلعبه المنطق في الترتيب الأرسطي للعلوم. ألا تكون رياضية نسقهم مسافة وموقفًا من أرسطية فلاسفة الإسلام؟

202() ولد في قرطبة بإسبانيا الإسلامية في (383/994) من عائلة ثرية. تعلم علم الحديث والفلسفة والقانون والطب والأدب. اهتم بالحياة السياسية يعد موت والده وتحطيم سلطة الأمويين في قرطبة، وعرف السجن. صار وزير عبدالرحمن الخامس ثم انسحب من الحياة السياسية في الأخير ليتفرغ

للبحث. كتب كتابه طوق الحمامة وهو كتاب أفلاطوني في الحب قبل سنة 413 وكتب كتابا ثمينًا آخر عنوانه الأخلاق والسير. ويجب أن نذكر كتابًا كلاميًّا مهمًّا جدًّا باعتبار أنه أول كتاب في معالجة المقارنة بين الأديان وهو كتاب الفصل في الملل والنحل طبعة القاهرة 1923 كما نشر إحسان عباس رسائل ابن حزم القاهرة (دون تاريخ).

203() علي أومليل ص 54.

204() تحقيق إحسان عباس دار المعارف (دون تاريخ).

205() الغزالي (450/1059- 501/1111) برفضه المنهج الفلسفي الذي حسب رأيه لا يبرهن على شيء، يعطي أهمية كبرى للعلوم الدينية. فلا نندهش إذا وجدنا عنده تصنيف ديني للعلوم في كتابه إحياء علوم الدين، القاهرة. يوجد التاريخ في العلوم غير الدينية وفي العلوم الدينية. ففي المستوى الثاني هو تاريخ الرّسول. وفي المستوى الأزل هو رواية الأخبار عمومًا. ويعتبره الغزالي علمًا مباحًا بينما الطب علم ممدوح والسحر علم مذموم. وفي كتابه المنقذ من الضلال (ترجمه إلى الفرنسية فريد جبر بيروت 1969 ص 674 إلى 680 يعدد العلوم الفلسفية وينقدها في علاقتها بالإيمان وعددها ستة الرياضيات والمنطق والطبيعيات والتصوف والسياسة والأخلاق. «وهنا أيضًا لا يوجد التاريخ في علاقته بالتفكير والعقلانية؛ فهو عند الغزالي يبقى من مجال الرواية.

206() المسعودي مروج الذهب ص 25.

207() البيروني كتاب الهند.

208() نحن لا نعترض على شرعية رغبة شاتلي فرانسوا لتكوين فلسفة أفلاطونية للتاريخ لا تعطي أي مكان إلى أي دراسة أخرى حسب قول أرملته. حسب شاتلي إذن كان من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار عددًا من النصوص المتباينة ظاهريًّا والتي تنتمي إلى ما يمكن أن نسميه بحوارات النضج

والشيخوخة. *La naissance de l'histoire*. Op cit p 176

209() Timée 17b et c.

210() ليست لدينانية البحث هنا عن سبب فشل فلسفة في التاريخ عند أفلاطون، نريد فقط أن نبين بأن الفلاسفة الإغريق أفلاطون وأرسطو خاصة لا نجد عندهم أي إشارة للتاريخ في تصنيفهم للعلوم. يوجد نقص في هذا المستوى أي التفكير في التاريخ.

211() Cf. Machiavel, *histories Florentines*, Oeuvres la pleiade, p 946. Dans *les Discorsi (discours sur la premiere decade de tite-live)*, L4 avant propos. Oeuvres, la pleiade. P 378. يبيّن أن ما ينقص هو «معرفة حقيقية بالتاريخ والقراءة التي بها لا نعرف استخراج الثمرة Cf. C Lefort. Le travail de l'oeuvre de Machiavel, Gallimard 1974».

212() Spinosa. *Traite theoligico-politique*.

يندّد سبينوزا بالخصائص الوهمية التي لا تأخذ بعين الاعتبار الشروط النفس تاريخية ونشأتها وصورها التي أخذتها في زمان فضاء المجتمعات الإنسانية ومكانها.

213() Hegel. *La raison dans l'histoire*.ed.10/18. Op, cit, p 48.

214() المطهر ابن طاهر المقدسي غير معروف. وكل ما يمكن معرفته أنه ولد في القدس وأن كتابه ألفه عام 355 هـ، 966م وبعبارة أخرى تأليف كتابه الإبداع والتاريخ بعد كتاب الطبري واليعقوبي بخمسين سنة تقريبا. ومعاصر لكتاب مروج الذهب

للمسعودي. يجب أن نسجل هنا أن هويارت Clement huart نسبه إلى ابن سهل البكري تلميذ الكندي (180 هـ/796، 260 هـ/873) فلكي وفيلسوف مفكر حر لا يخاف في الله لومة لائم بحجة أن أسماء الله التي تعترضنا في القرآن منقوشة بالسريانية» (هنري كربان ص221). كتاب الإبداع والتاريخ في ستة مجلدات طبعت وترجمت عن طريق clement Huart et Ernest Lerous باريس 1899 طبعة أولى.

215() Makdisi p 7.

216() Makdisi p 8.

217() Makdisi T1. P 15.

218() Makdisi T1, p15.

219() Aristote, *Métaphysique A1* 980 a 21 et 980 b 29.

يعلق تريكو في كتاب الميتافيزيقا ص 4 «خلاصة القول توجد ثلاث مراحل في المرور من الحس إلى العلم: الذاكرة استمرار الإحساس، التجربة التي تمثل نقطة البداية لمفوم الكلي، والمفهوم نفسه مستخرج من تعدد الحالات الجزئية».

220() Aristote, *Métaphysique A 982b* 10.

221() مقدسي ج1 ص 16. يجب أن نلاحظ أنه بالنسبة إلى المقدسي «كل من لا يعرف ليس جاهلًا مطلقًا ولكن الجاهل في الحقيقة هو الذي يرفض بحث تعريف شيء ما ويجهل طبيعته الحقة» ص 17. وأما السفسطائيون فهم «يوجد فريق من الناس عنيدون سماهم القدامى سوفسطائيون وهو يعني الذين يتنكرون للحقيقة ويمارسون الكذب هم الذين سماهم أرسطو مهرطقون. ينكرون بالكلية مجموع معارفنا ويزعمون بعدم وجود حقيقة لا في العلم ولا في الأشياء ص 44.

222() Makdisi T1 p 17.

223() Makdisi T1 p 17.
224() Makdisi p, 18.
225() نلاحظ هنا الفرق مع أرسطو، «المخيلة (عنده) لا يمكن أن تكون أيّا من الطرق التي تكون دومًا حقيقية مثل العلم والتعقل لأن المخيّلة يمكن أن تكون خاطئة». (أرسطو. في النفس 428 إلى 16) فالمؤلف يبدو مطلعًا على هذا الكتاب الذي ترجم عن السريانية عن طريق يحيى ابن عدي. بل ويذكره. (op.cit.p21).
226() Makdisi p 19.
227() Makdisi p 20.
«هل يمكن أن نقرّب هذا التعريف إلى العقل بما هو قوة إلهية التي نجدها عند الرواقيين الذين يؤكدون أن العقل ليس شيئًا آخر غير وجه من العقل الإلهي» (Seneque, letter.66.12) يعتمد المؤلّف هنا على أرسطو ليعطي للعقل قدرته على التمييز. يذكر التحليلات الثانية وإيتيقا نيقوماخوس (تعريب حنين ابن إسحاق) وكتاب النفس.
228() Makdisi. P 26. يعرّف المقدسي الإنسان بكونه حيا مائتا عاقلا
229() Makdisi T1 p2o
230() يعرّف الكاتب المعارضة ص 29 بكونها البحث الصحيح عن ما يريد الخصم نقضه بالهجوم على رأيك بواسطة العلم».
231() Makdisi T1 p 25.
232() Makdisi T1 p 25.
233() Makdisi T1 p 25.
234() Makdisi T1 p 2.
235() Makdisi T 1 p4.
236() Makdisi T1 p4.
237() André Miquel, op, cit, p215.

نرى أن المقدسي إضافة إلى كونه قريبا من الاتجاه الفلسفي المفتوح لجاهز والرؤية الموسوعية التاريخية للمسعودي، فهو عقلانيّ بالأساس. وإلا كيف نفهم تقريضه للعقل والفلسفة اليونانية؟ لماذا يوجه كل الحضارات إلى موقف موحّد للإنسان يعنى بالحياة والروح والما وراء؟ كيف نفسّر تأملاته المتأملة المتعلّقة بالزمن (المجلد الثّاني ص 37) والروح والنفس بداية من عادات العقل والمتأتية من أصحاب الكتاب (المجلد الثّاني ص 108) ومن أفكار الشعوب الأخرى (المجلد الثّاني ص 110) المتأتية من مجموعات وأحزاب إسلامية مختلفة (المجلد الثّاني ص 112) حتى يصل إلى النظر في الأفكار الفلسفية عن النفس والروح عند طاليس وأفلاطون وبلوتارك والسيبياد الطبيب وفي الأخير يعالج هذه الإشكالية بصورة شخصية «في الطريقة الفضلى في النظر إلى النفس» (المجلد الثّاني ص 119)؟

238() يجب أن نلاحظ أن الكاتب لم يتمكن من الذهاب بعيدا في طريقته التي حلّلها في المحورين الأولين. قد تكون دراسة معمقة حول هذا الفشل تكشف لنا ربما درجة إمكانية تطبيق هذه الطريقة وهذه الثغرات في مختلف فترات تمفصل نص المقدسي.

239() Rosenthal. P.161.

240() انظر إلى المحور السابع في هذا العمل. نلاحظ مع ذلك أن حمزة الأصفهاني من بين المراجع التي نجدها عند البيروني. إنه فلكي مشهور بكتابه تاريخ سنين ملوك الأرض طبع ببيروت. روزنتال، ص 189.

241() Clement Huart. P. 161.

242() أبو منصور الثعالبي : تاريخ ملوك فارس. نص عربي نشره وترجمه H. Zotenberg . باريس المطبعة الوطنية 1900 ص. 501.

243() ابن الوردي خريدة العجائب وفريدة الغرائب القاهرة

1884 ذكره هويارت في مقدمته.

244() Biruni, *al Athar al. baqiya*, éd. Sachau Leipzig, 1923. p. 225.

245() أبو الريحان محمد ابن أحمد البيروني (362-1048-440/973). فيلسوف عربي من أصل إيراني شيعي في طفولته وسني في آخر حياته، عرف ببحوثه الفلكية والفيزيائية والرياضية ولكنه كان أيضًا مؤرخًا كبيرًا وعالمًا في الأعراق. ألف كتابه الآثار الباقية عن القرون الخالية ترجم إلى الأنقليزية وعرف باسم *Chronologie des anciens peuples*, publié par Edward sachau. Leipzig 1878. . ترجم من طرف الكاتب إلى الأنجليزية: *Chronology of Ancien nations*. Or. Transl. fund. London 1879.. زار جزء من الهند زمان دخول السلطان محمود من غزنة طاغية سمرقند منتصرا. درّس فيها العلوم اليونانية وأخذ كنوز الثقافة الهندية. ألف ثاني أكبر كتبه في التاريخ: تحقيق ما للهند من مقالة مقبولة في العقل أو مرذولة. كان معروفًا باسم *le Tarih al Hind* Abberinus India. *An account of the religion. Philosophy literature. Chronology, astronomy, customs. Laws and astrology of india* about 1030 ed by .Ed. Sachau

استعملنا طبعة الهند 1958 طبعة دار معارف العثمانية في 421 (1030) ألف كتابا في الفلك أهداه إلى السلطان مسعود ابن محمود ومنه جاء عنوان الكتاب القانون المسعودي في الحياة والنجوم وهو موسوعة «ذات قيمة حقيقية وتحتوي على جدة حقيقية» حسب كلمات *Aldo Mieli in La science arabe et son rôle dans l'évolution*

.*scientifique mondiale* Brill. 1966. P 98
نشير أيضا أنه ألف كتابًا في الأحجار الثمينة (الجماهر في معرفة الجواهر) وكتب أيضا كتاب الصيدلة ودرس بعمق الفلسفة اليونانية. وللأسف ضاعت أغلب كتبه الفلسفية. نشر السيد حسين نصر في المدة الأخيرة في إيران التطابق بين البيروني وابن سينا ولكننا لم نتمكن من تصفحه إلا أنه وجدت بعض المقتطفات من رسائل البيروني في كتاب السيد حسين نصر.
Sciences et savoir en islam. Sindbad 1979 187 186 185 184 pp. العمال الفرنسية عن البيروني قليلة . نشير هنا إلى مقال
«al Beruni» in *Mélanges 2*. Institute Dominicain d'études orientales du Caire, dar al maarif le Caire 1955. D.J. Boilot.

دراسة وترجمة عن البيروني لـ JJ. Clement Mullet dans *Pesanteur de diverses substances minerals. Procédé pour l'obtenir d après Abou rihan Albirouni*. Extrait de l Ayin .Akbery. Journal asiatique 1858
بقية المراجع موجودة في قائمة المصادر العامة في آخر الكتاب.

246() Sarton. *Introduction to the history of science I* Baltimore 1927 pp 707-709.

247() سيد حسين نصر ص 184.

248() المصدر نفسه ص 184.

249() Boilot. Op, cit, p, 164.

250() Biruni, *Le livre de l'Inde*.

251() Cf Seyyed Hossein Nasr, «le

débat du siècle entre al Biruni et Avicenne». le Courier de l Unesco. Juin 1974.

هذان الشابان كان عمرهما 24 و17 سنة لما جعلا العالم محل سؤال.

252() عُرف ابن سينا بالمعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي في القرون الوسطى. هو عالم ايضًا ألف كتابه الشهير القانون في الطب أما أهم كتبه فهي الشفاء وهو موسوعة ضخمة في 18 كتاب.

253() Biruni. *Correspondence avec Avicenne* Question No 1. Cite et traduit par Seyyed Hossein Nasr. Op, cit, p. 186.

254() بالنسبة إلى السيد حسين نصر الغنوصيون والسيميائيون هم الذين التجؤوا إلى التجربة المباشرة. المصدر نفسه ص. 177.

255() Seyed Hossein Nasr. P 178.

256() محمد ابن زكريا الرازي ولد حوالي 250/864 بالريّ قرب طهران الان. مات 313/925، فيلسوف شخصي جدا (مستقل) معروف بتوجهه المتأله وضد النبوة (هنري كوربان مبادئ الفلسفة الإسلامية ص 199). لم يكن البيروني موافقا لفلسفته ولكنه يعجب بتصوره العلمي في الطب والفيزياء أين طور الرازي فكره الملاحظ والباحث.

257() غني عن القول إن قصدنا هنا ليس دراسة علم البيروني وتحليه. يكفينا التعرف على حركة ذهنه العلمي وكتابته التاريخية. نسجل هنا أن عبارة روح علمي يجب أن لا تؤدي بنا إلى فهم حديث لها.

258() البيروني تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو

مرذولة طبعة حيدر آباد 1958 ص 5 و6.

259() المصدر نفسه ص. 18.

260() المصدر نفسه ص 19.

261() Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, op, cit, p,103.

262() انظر المحور الأول من هذا العمل، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ. ص.6.

263() Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op, cit, p,379.

264() المصدر نفسه ص 1.

265() تحقيق ما اللهند، ص1

266() نفس المرجع والصفحة.

267() د. محمد جمال الفندي وإمام إبراهيم أحمد، البيروني، إعلام العرب دار الكتاب العربي للطباعة والنشر 1986، ص 39.

268() لعله من المفيد هنا التذكير بأن للتاريخ علاقة وطيدة بعلم الفلك. فقد جعل الصّفا ممّا ينبغي على المنّجم معرفته «معرفة التواريخ والبدايات» و» الملل والدول وتبد الأشخاص على سير الملك والحروب والفتن والحوادث والكائنات من الغلاء والرخص والحصب والجدب والوباء والأمراض... وحوادث الأيام...» كذلك نجد عند اليعقوبي والمسعوودي وطاهر المقدسي تحديات فلكية للأحداث. ولكننا نعتبر كتاب البيروني «الآثار الباقية» أبرز الكتب «العلمية» عصر ذاك التي حاولت معالجة التاريخ فلكيًا. فإن لم يخرج البيروني عن تقاليد موجودة في الحضارة الإسلامية لربط التاريخ بالفلك إلا أنه أبدع هنا بأن ربط التاريخ بالفكر العلمي وقدّم له طريقة نقدية خاصة كما سنرى فيما يأتي.

269() نفس المرجع ص 13.

270() نفس المرجع ص 21.
271() نفس الرجع ص 33.
272() نفس الرجع ص 36
273() نفس المرجع ص 37.
274() ونعنـي «الوقوف على وسط طرفي التفريط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط» «الآثار الباقية» ص 38.
275() نفس المرجع ص 38.
276() د. محمد السويسي «أدب العلماء في نهاية القرن الرابع وبدايه القرن الخامس» (البيروني وعمر الخيام) الدار العربية للكتاب، تونس ليبيا 1982 ص 79.
277() تفيد كلمة «دياكروني La diachronie التطور الزماني المسترسل.
278() لعله من المفيد هنا أن نشير إلى اتصال ذكر تواريخ الملوك بحركية التدعيم لنظرية البيروني في استخراج التواريخ بعضها من بعض وهذا واضح من مقدمة الفصل الخاص بهذه النقطة الآثار الباقية ص 72) فقد رام البيروني الابانة عن استخراج بعض التواريخ من بعض «فاحتاج إلى «إيرد المثال» كما احتاج إلى «تبعيد الناظر فيه عن الاملال فإن النظر إذا دام في فن واحد دعا إلى الإملال وقلة الصبر وإذا خرج من فن إلى فن فكأنه متردّد في حدائق لا يأتي على أحدهما إلا ويتعرض له أخرى فيحرص عليها ويشتهي النظر إلهيا كما قيل: لكل جديد لذّة» ص 72.
279() نفس المصدر ص 204.
280() نفس المصدر ص 204.
281() الآثار الباقية ص 4.
282() هل تستطيع استخلاص الروح الوثائقية التي بدأت تتوطد باستمرار كطريقة أساسية في المنهجية التاريخية؟ ليس ذلك بغريب إذا علمنا أن التاريخ في أوائل القرن الرابع قد ترك

جانبًا الأستاذ كطريقة تدوينية وتوثيقية فانقرضت بانقراضه رابطة التاريخ بعلم الحديث فاستقل التاريخ وأصبح بذلك يعتمد طريقة توثيقية لا سندية تشير إلى المصدر المكتوب مباشرة من تآليف ورسائل ونصوص معاهدات وخطب ومراسيم توقيع وتعيين وغيرها. والمسعودي هو من أبرز ممثلي الطريقة اللاسندية أما البيروني فقد وطد الروح الوثائقية ووسعها وجعلها الطريقة المثلى لمعالجة الخبر إذا استحالت التجربة والمشاهدة.

283() نفس المرجع ص 5.

284() ابن خلدون المقدمة ، الفاتحة.

285() في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص 2.

286() كان البيروني كثير الاعتناء بمقدمات كتبه. فكان يقدم سبب تأليفه ونظّر فيها بعض عناصر آرائه كما يبحث منجيته العلمية والبحثية. يقول د. محمد السويسي أن البيروني «اعتنى بمقدمات كتبه واهتم بها شكلا ومضمونا وتأنق في عبارته. فيستوحي القارئ منها منهجه العلمي وأساس فلسفته إزاء المنزلة البشرية ونسبية المعرفة وحدودها» أدب العلماء، البيروني وعمر الخيام ص 80.

287() المصدر نفسه، ص 80.

288() «تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن» ص 101 انظر النص الوارد في كتاب د. محمد السويس أدب العملاء المذكور أعلاه ص 106.

289() «تحديد نهايات الأماكن» ص 101 نفس المرجع، انظر د. محمد السويسي نفس المرجع ص 108.

290() لابد من التنبيه إلى هذه الظاهرة التي تكاد تكون مصاحبة للمنهج العلمي عند العرب. فالعلماء يعتمدون العقل قبل كل شيء فينتقدون ويفحصون ويشرحون ويجرّبون وهناك نصوص متعددة تدلّ على ذلك.

ولكننا أردنا الاستطراد إلى تأثير هذه الظاهرة بالذات على الثورة الابستمولوجية الهائلة بالغرب في القرن الثّاني عشر مسيحي. وهي ثورة قام بها آدلاردي بات (Adélhard de Bath)

انظر: «Dictionary of Scientific Biography» (CC Gllispie, Charles Scribnerls sous Vol I 1970 pp 60-64.

انظر أيضا:

Thuillier, «La Révolution scientifique XII siècle». in La recherche n°136, Septembre 1982, pp 1022, Vol 13.

ما نعرفه عن أديلاردي بات هو أنه قد تجوّل في أنحاء العالم العربي آنذاك فزار صقلية وسوريا وفلسطين والأندلس وعندما رجع إلى مسقط رأسه انجلترا ألف كتاب في الأسطرلاب ما بين سنة 1142 و11146. وقد كان أديلار من بين الذين عرّفوا الغرب بالنصوص العلمية العربي فقد ترجم إلى اللاتينية كتاب اقليدس عن العرب وترجم للخوارزمي ولأبي معشر ولغيرها. يقول في كتابه مسائل في الطبيعة مخاطبًا حفيده المتشبّث بتعاليم الكنيسة: إني تعلّمت عن معلّمي العرب أن أتخذ من العقل قائدا، ولكنك أنت الخاضع إلى الاعذار الكاذبة لسلطة النفوذ تترك نفسك تنقاد بالزمام» انظر.Tuillier ibid p .123

«Moi, j'ai en effet appris de mes maitre arabes à prendre la raison pour guide, mais toi, soumis au faux semblants de l'autorité, tu te laisse conduire par un licou»

وليس من همنا أن نفكّ أسرار تأثير العرب على الثورة

الابستمولوجية الغربية وإنما أردنا تقرير دور ظاهرة نقد التقليد ونقد سلطة النفوذ في تكوني المنهج العلمي. فعليها تأسيس الفكر العلمي عند العرب. وعليها تأسست الثوة الابستمولوجية الغربية.

291() حق الحوار بين البيروني وابن سينا السيد حسني نصر في طهران وكتابه «الأسئلة والأجوبة» يتضمن عشرة أسئلة وضعها البيروني حول كتاب أرسطو في «السماء» وثمانية متنوعة أخرى وضعها أيضًا البيروني على ابن سينا الذي يجيب عنها وأخيرا تعليق البيرروني على ثمانية من العشرة الأسئلة الأولى وسبعة من الثمانية الأخيرة. يقول البيروني لأرسطو من خلال الأسئلة والأجوبة سيد حسن نصر ما يلي:

La critique de la philosophie aristotéliecienne qu'a faite Biruni est 'une de plus aiguës à laquelle ait été soumis ce courant de pensée majeur. Elle vise les problèmes les plus ardus, les plus épineux de la physique d'Aristote (le courrier de l'Unesco, Juin 1974, p. 20 Seyyed Houssein Nasr «An Introduction in Islames», cosmological Doctrine, Harvard Universits Press, Cambridge 1964)

انظر أيضًا سيد حسن برّاني Seyed Hasan Parani, «Ibn Sina and Alberuni», a studu « in similarities and contrasts» in Avicenna commemoration volume, Iran, Society, calcutta 1956 حيث يقول (ص6)

Both authors attitude to Aristote

notewarthy. They respected him for his contribution to human knowledge Alberuni was always critical for Aristote scientific Theories, especially in the domain of astronomy:

«واليلة لهذا القوم من إفرطهم في آراء أرسطو واعتقادهم امتناع زلّة فيها على علمهم أنه كان من المجتهدين دون المؤيدين المعصومين» (قولة للبيروني من كتاب قانون المسعودي).

Ibn Sina started with being mor favorable to Aristodi's views but his later claims to have out grown his former faith.

292() المقالة الثالثة، الفصل الرابع في آلات المنجمين.

293() القانون المسعودي الجزء 2 ص 636.

294() تحقيق ما للهند ص 232-238.

295() جلال محمد عبدالحميد موسى، «منهج البحث العلمي عند العرب»، دار الكتاب اللبناني بيروت 1972 ص 262 والقولة للبيروني، «القانون المسعودي» ج 1 ص 50. طبعة حيدر آباد الدكن سنة 1955.

296() أبو الوفاء محمد بن يحيى محمد بن يحيى البوزجاني «واحد من آخر كبار الترجمة عن اليونانية ومن شراح إقليدس وبطليموس وديوفانت، وهو أيضًا عالم متمكن وأصيل (Mieli (la science arabe op, cit , p, 108 وهو أيضا أخصائي في هندسة المثلثات trigonometrie (cf, Carra de vaux, l Almajeste d Abu-l Wafa, .journal asiatique XIX, 1892. Pp. 408-471)

297() أبو الحسن عبدالرحمن ابن عمار الصوفي الرازي (903-986) هو واجد من بين كبار الفلكيين العرب الذين

تركوا لنا سلسلة من الملاحظات المباشرة وهو مؤلف كتاب الكواكب الثابتة المصور. Mieli ,op, cit, p, 109 توجد ترجمة لهذا الكتاب بالفرنسية قام بها Schjellerup a St Petersbourg. 1874.

298() أبو محمد الحسن بن أحمد ابن يعقوب الهمداني ابن الحايك معروف خاصة بوصفه الجغرافي للجزيرة العربية واليمن في كتابه صفات جزيرة العرب طبعة ليدن. Muller DH. Leiden 1884.

299() أبو القاسم محمد ابن حوقل مؤلف كتاب المسالك والممالك طبعة De goeje. Leiden 1873. حيث كان في وصفه لكل ناحية يكون مصاحبًا يخريطة خاصة والمجموع يكون ما يمكن أن نسميه أطلس الإسلام» Mieli, op, cit p, 115.

300() لتعميق العلاقة بين الفلسفة والتاريخ عند مسكويه يجب العودة إلى كتاب محمد أركون contribution a l'etude de l'humanisme arabe au IV et XI siècle. Miskawayh, philosophe et historien, op, cit.

301() ابن الجوزي/أبو الفرج جمال الدين (مات سنة 597 للهجرة/1201) مؤرخ وفقيه. نذكر من بين مؤلفاته الذهب المسبوك سيرة الملوك، قائمة مؤلفاته تتجاز 400 عنوان. انظر شاكر مصطفى المجلد الثاني ص 108.

302() ابن الثير عز الدين أبو الحسن (مات في 730 هـ/1236م) واحد من كبار المؤرخين بعد الطبري. اهتم بالتاريخ الكوني وبتاريخ العالم الإسلامي في كتابه الكامل المعروف بسجلاته حول الحروب الصليبية. انظر عبدالقادر تليمات، ابن الأثير، القاهرة 1969.

303() Andre Miquel, la literature arabe,

op, cit, p 85.

304() ولد ابن خلدون بتونس سنة 732 هـ (1332 م) من عائلة متعلمة نزحت من إشبيلية حوالي منتصف القرن الثاني عشر الميلادي. كان شاهدا على العديد من الأزمات التي هزت العائلة الحفصية في تونس بين سنة 1346 و1350. خسر عائلته بسبب وباء الطاعون سنة 1348 واستهل حياة سياسية مليئة بالمؤامرات. خصاله السياسية وثقافته صنعت منه صاحب صنعة وسياسيًّا مرغوبًا فيه عند الأسر الحاكمة والسلطات القائمة في المغرب ثم في الشرق، وشارك في مفاوضات بين محمد الخامس حاكم غرناطة وبيار لي كريال Pierre le Cruel. كما التقى تيمرلنك الغازي الرهيب قرب دمشق وأنهى حياته قاضيًا مالكيًّا في القاهرة سنة 1406. ألّف سيرته الذاتية التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا، دار الكتاب اللبناني. والعنوان باللسان الفرنسي Ibn Khaldoun, le voyage d'Oxidant et d'orient, sindabad. Paris 1980. أما عن مؤلفات ابن خلدون نحيل إلى الجرد الذي أقانه عبد الرحمن بدوي « مؤلفات ابن خلدون دار العربية للكتاب تونس طرابلس 1979.

305() في الحقيقة توجد دراسات قليلة جدًّا اعتبرت ابن خلدون فيلسوفًا من حيث التكوين قبل أي شيء آخر. يجب أن نشير هنا إلى عمل محسن مهدي Ibn Khaldoun s philosophy of history, London 1957 (فلسفة التاريخ عند ابن خلدون) الذي ركّز على الناحية الفلسفية في المقدمة والتي قارنها مع مختلف الأنظمة الفلسفية اليونانية العربية . وكذلك كتاب نصيف نصار La pensee realiste d ibn Khaldoun, PUF 1968. (الفكر الواقعي عند ابن خلدون)، الذي كان في الاتجاه نفسه الذي اتخذه محسن مهدي. حاول نصار هو الآخر رسم الفكر

الخلدوني بالمقارنة مع أرسطو وفلاسفة الإسلام.

306() يمكن ترجمة العمران البشري بـ civilisation humaine (الحضارة البشرية) كما قام بذلك بعض المترجمين. جورج لابيكا في «السياسة والدين عند ابن خلدون» G. Labica in politique et religion chez ibn khaldun, NED alger 1968 اقترح لترجمة ومسك معنى مفهوم عمران الكلمة الألمانية kulture. مع التأكيد على الطابع الكلي والجامع لهذا المفهوم الذي لا يستعمل في فلسفة ابن خلدون في معنى حضارة العرب في المغرب. هذه الفكرة دافع عنها Yves lacoste في كتابه ابن خلدون، ولادة التاريخ، الماضي للعالم الثالث Ibn Khaldun, naissance de l'histoire, passé du tiers monde, Maspero Paris 1981 2nd p. 217.فإذا كان صحيحا أن نظريات ابن خلدون ليس فيها ميتافيزيقا متصورة قبليا وممارسة على التاريخ الكوني وأنه يستعمل الملاحظة العقلية لظروف المغرب من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر (ص217)، فغير صحيح أن نستنتج من هذا بأن هذه النظريات «ليس لها حقل اشتغال كوني» (ص216) وأنه «إذا كانت هناك فلسفة للتاريخ يمكن استخراجها من مؤلفات ابن خلدون فإنه ليس لها رغم ذلك معنى كونيا» (ص 217). سنبين بأن في فكر ابن خلدون فلسفة للتاريخ ولدت من الملاحظة السريرية للمجتمع وتريد أن تكون جامعة وكونية وتعالج الحضارة البشرية عمومًا.

307() يؤكد محسن مهدي على الدور الذي لعبه الآبلي في تكوين ابن خلدون الفلسفي والنظرى. انظر إلى مقال نصيف نصار أستاذ ابن خلدون الآبلي في إسلاميكا 1964 المجلد العشرين صص 103-104. قال ابن خلدون عن أستاذه الآبلي: «كنت حريصًا على دروسه ومدرسته. أخذت العلوم

العقلية بدء بالرياضيات، وواصلتها بالمنطق وبعلمي الأصول للوصول في الأخير إلى علوم الفلسفة» (الشرق والغرب ص 57).

308() لقد تصفحت النص العربي للمقدمة الطبعة الرابعة Didot. Paris 1863-1868 ولكني اشتغلت على طبعة القاهرة دار الشعب دراسة وتعليق علي عبد الواحد الوافي (دون تاريخ) وعلى الترجمة الفرنسية Vincent Monteil, Discours sur l'histoire universelle. Sindabad 1967-1968.

309() انظر إلى المحور الأول من هذا العمل.

310() الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة الباب السادس والعشرون: القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون.

311() يترجم مفهوم العصبية تارة Esprit de corps ou esprit de clan ومنتايل Monteil يؤكد إمكانية ترجمته حسب السياق esprit tribal ou clan, esprit de corps, tribalisme, cosanguinite, lien du sang (op cit, p 255). من الصعب أن نجد في اللغة الفرنسية المقابل العربي لذلك نفضل استعماله تارة كما هو في اللسان العربي وتارة أخرى نستعمل ترجمة De chevalier والتي استعادها Olivier Carre (regroupement solidaire in *Ethique et politique chez Ibn khaldun*, l'année sociologique volume XXX 1979-80 PUF 1982. P 115)

312() ابن خلدون: المقدمة الباب الأول ، الكتاب الأول، في العمران البشري على الجملة.

313() المصدر نفسه والباب نفسه الكتاب الأول في العمران البشري على الجملة.

314() الفارابي المدينة الفاضلة الباب السادس والعشرون:

القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون.

315() الفارابي المدينة الفاضلة الباب السادس والعشرون: القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون.

316() ابن خلدون المقدمة: الجزء الرابع الفصل الثاني والخمسون: في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره.

317() ابن خلدون المقدمة: الفصل الثالث عشر في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة

318() يقول اوليفياي كاريه Olivier Carré: «السياسة الخلدونية لا تبدأ كما يقول الإغريق ومن يقلدهم من العرب والأوروبيين في المدينة وإنما في أشكال اجتماعية سابقة عنها ومتنوعة. ولا يكون الأمر إلا استثنائيًّا ودون تأثير ودون فهم عميق يتكرر باستمرار أن نجد ابن خلدون يترجم كلمة بوليسيا بالمدنية أو المدينة. Olivier Carré, op, cit, p113.

319() Olivier Carré , op, cit, p113.

320() فيما يخصّ الفلسفة النبوية الشيعية يقول هنري كوربان: «الفكر الشيعيّ موجه بفكرة الانتظار، ليس انتظار وحي شريعة جديدة وإنما الظهور العام لكل المعانب الخفية في المعنى الروحي للوحي الإلهي. انتظار ظهور المهدي المنتظر... من الدورة النبوية المغلقة الآن انتقلنا إلى دورة جديدة، دورة ولاية الفقيه. في هذا الظهور يحدث فك العقدة. الفلسفة النبوية هي بالأساس أخروية» تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 43.

321() محجوب بن ميلاد مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي.الحياة الثقافية السنة الخامسة عدد 9 ماي - جوان. 1980.

322() ابن خلدون المقدمة: الجزء الرابع الفصل الثاني والخمسون: في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره.

323()Olivier Carré. Op, cit, p. 112.
324() Nassif Nassar, op, cit, p. 80-81.
325() Nassif Nassar, op, cit, p 81.
326() يذكر ابن خلدون ابن سينا في مناسبات متعددة. ص 1081 مثلا
327() زكرياء إبراهيم، أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء.
328() محمد السويسي، ابن خلدون والعلوم الوضعية. الحياة الثقافية السنة الخامسة العدد التاسع ماي-جوان 1980.
329() محمد عابد الجابري: العصبية والدولة دار الثقافة الدار البيضاء 1971. ص 119.
330() عبد الرحمان بدوي ص. 40.
331() نذكّر أن الفلسفة الإشراقية هي التي تصادر على الرؤية الباطنية والتجربة الصوفية، مثل الحكماء الإيرانيين في فارس القديمة في مقابل فلسفة أرسطو.
332() عبد القادر المهيري النظريات النحوية ابن جني. منشورات الجامعة التونسية تونس 1973.
333() عبد السلام المسدي. قراءات الشركة التونسية للتوزيع تونس 1981 ص 150.
334() علي الوردي، منطق ابن خلدون الشركة التونسية للتوزيع 1977.
335() انظر مقدمة هذا البحث.
336() محمد ابن عمار (مات 844 هـ) وهو فقيه مالكيّ وهو تلميذ ابن خلدون بالقاهرة.
337() كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني أنظر المحور السادس من هذا العمل.
338() Cf. Rosenthal, *A history of muslim Historiography*, leyde, 1952.

Trad. En arabe op, cit.

339() ابن الأزرق فقيه «والظروف حملته كي يهتم بالسياسة في آخر حياته» انظر المحور الأول الذي خصّصه أحمد عبد السلام في كتابه الذي ذكرناه ص ص 17-37. كتاب ابن الأزرق بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق سامي علي النشار بغداد مع مقدمة طويلة عن حياته وفلسفته السياسية.

340() أحمد عبدالسلام ص 37.

341() في المستوى العملي، لا يوجد أيّ رابط بين هجوم المغول على العالم الإسلامي والحرب التي يخوضها المسيحيون ضد المسلمين في أسبانيا. غير أن إيرفوي urvoy يلاحظ بأن «جنكيس خان ومن أتى بعده أدخلوا وبصورة فجئية فكرة جديدة في سيكولوجية المسيحيين. وحتى اليوم بقيت الوثنية حقيقة المجتمعات المتخلّفة والبعيدة خاضعة في الغالب إلى عملية تبشير قسرية. هنا ومن الآن فصاعدًا ستظهر الوثنية في ملامح الأمم المتوحشة. والغازية. يحاول الغرب تفادي خوفه بالتأكيد على تأثير النسطوريين في آسيا. غير أن سفراء البابا والقديس لويس خلعوا كل وهم: فحتى أيّ تحويل ممكن لا يغيّر روح الغزو الكوني للمغول» Ramon Lull et l'islam, islamo- Christina. N o 10..

342() على الرغم من أن روزنتل اعتبر السخاوي أول المؤلفين المهمين لأنه كرّس في الحضارة الإسلامية كتابا لتعداد فضائل علم التاريخ، ويعرّف موضوعه ومنهجه، ويبقى فوق هذا مشروع ابن خلدون الذي يربط كتابة التاريخ بالعلوم الدينية.

Rosenthal, op, cit.

343() أحمد عبدالسلام .op. cit.

344() Cf Georges Labica, op ,cit, cf aussi Yves Lacoste op, cit.

345() نريد القول هنا إن جلنار في بحوثه يتبنى طريقة كارل

بوبر المتمثلة في أخذ انفتاح الأنساق وتنوع الواقع محمل الجد. يعرّف بوبر طريقته في العلوم الاجتماعية وكذلك العلوم الطبيعية والفيزيائية بكونها تتمثل في اختبار محاولات حلول المشاكل أي المشاكل المكوّنة لنقطة بدايتها.
«La logique des science»s, in t. Adorno-K. Popper, De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales, Eds, complexes, bruxelles 1979, p 77. Ernest

346() Ernest Gellner, *Muslim society*, Cambridge University Press Cambridge 1981.

347() Ibid, p 31.

348() Olivier Carré, op, cit, p121.

349() Olivier Carré, op, cit, p 126.

350() ابن خلدون ص 60. يجب أن نلاحظ أن ابن خلدون يذكر مباشرة المسعودي. يقول: «هل يجب لمؤرخ اليوم أن يرسم صورة عامة عن بلدان وشعوب ومعاملات وعقائد دينية جديدة، أن يفعل في الجملة ما فعله المسعودي بعصره. هذا المؤلف يجب أن يكون مثالا للمؤرخين مستقبلا. هذه هو المؤلف الذي أريد تحقيقه على قدر الإمكان عن بلاد المغرب أين أقطن» ص 62. والان تم تأليفه، (cf Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt: a study in Islamic Historiography*, Berkeley, 1967, p114) التوجه الفلسفي والكوني للمسعودي أثر عميقا في التصورات المنهجية والتاريخية عند ابن خلدون.
Cf aussi, Warren l. Young, «Ibn khaldun et L'Etat islamique» in Cahiers

internationaux de sociologie volume LV. PUF. Paris 1973. Pp 315-320)

351() يحذرنا ابن خلدون بأن خطابه المتعلق بالشرق سيكون تقريبيا لأنه لم يسافر وبسبب جهلي بحالة الأشياء في الشرق» ص 62.

352() ابن خلدون ص 13.

353() ابن خلدون ص 13.

354() محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها في ديوان الخبر، الحياة الثقافية، سنة خامسة عدد 9 ماي- جوان 1980 ص 8.

355() ابن خلدون ص 74.

356() ابن خلدون ص 75.

357() Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, op, cit, p 103.

358() ابن خلدون ص 53.

359() ابن خلدون ص 74.

360() ابن خلدون ص 74.

361() محمد الطالبي، ابن خلدون تونس 1973 ص ص 28و29و30.

362() أنظر نصيف نصّار وليليا بن سالم ابن خلدون والسلطة «Ibn Khaldun et le pouvoir» r, Cahiers internationaux de sociologie, volume LV, 1973.

363() ابن خلدون ص 363 ويجب أن يكون هذا القائد قويا يمارس سلطة عاطفية.

364() *Ibn Khalduns Gedanken Uher den staat*, Munich et Berlin 1932 cite par Talbi. Ibn Khaldun, op cit p 43.

365() محمد الطالبي، ابن خلدون ص 43.
366() المصدر نفسه ص 43. يجب أن لا نقبل القول بأن العصبية ظاهرة مغربيّة في القرن الرابع عشر. لهذا المفهوم اتساع أكبر من هذا بكثير في مؤلف ابن خلدون الذي يمس البنى الأساسية في المجتمعات العربية الإسلامية من خلال تطورهم التاريخي. أوليفياي ك Olivier Carre أما توينبي Toynbee يقارن المفهوم بمفهوم الأيتوس (l'ethos A study df gistory 1955 III p 473) ويريد أن يبين بأنه مفتاح أساسي ليس لفهم المجتمعات العربية الإسلامية وإنما أيضا لفهم كل حركة اجتماعية وكل تاريخ الحضارة.
367 ( ) أعضاء المجموعة العصبيّة لهم شعور بكونهم مرتبطين الواحد بالآخر رباط الدم. وفي الواقع يدقق ابن خلدون بأن هذا الرابط خيالي. يجب التخلّي عن الفكرة التي ترى بأن هذا المفهوم عنصريّ. يؤكد بدوي «بأن هذا المفهوم خليط من العنصريّة والقومية المحدودة» (مؤلفات ابن خلدون ص 66). هذا المعنى المضاد خطير لأن ابن خلدون يؤكد مرارًا على كون العصبيّة شيئًا اجتماعيّا. «إنه بالفعل حزمة من العوامل التاريخية والسكانية والنفسية والثقافيّة» (Anwar Abd al Malek, «Ibn Khaldun», *La philosophie médieval, histoire de la philosophie*, sous la direction de Francois chatelet, Hachette. Paris 1972 p 159)
368() ابن خلدون ص 365.
369() محمد الطالبي ص 47.
370() يقترح أوليفياي كاري Olivier carre في تعليق له A propos de la sociologie politique d'ibn Khaldun (revue francaide de sociologie Janvier – Mars 1973 XIV-1 p

123)

تصنيفا للعصبيّة مواز للحضارت وللسياسة والسلطة:
«1/ غياب روح الجسم (قبائل رحّل وفوضويون مدمنون على النهب).
2 /تضامن الحميّة (غريزة عميقة يسميها القرآن بالرحم).
أ) بين الأخوة من الأب نفسه (أصل مباشر).
ب) بين الأقارب أو الأباعد (أصل collaterale).
3/ تضامن العشيرة (رابطات عشائرية أو جزئية مع حميّة ضعيفة وعاطفية).
4/ تضامن نصف عشائري نصف مهني داخل الوسط المدني الجديد.
5/ روح الجسم الخاص بالجيش الحارس للمدن الكثيفة السكان والمتطورة.
6/ غياب كلي لروح الجسم داخل الوسط المدني المتأخر (المترفه والمنحطّ).

371() Yves Lacoste op, cit, p, 128.
372() Nassif Nassar,op, cit, p254.
373() Rosenthal *a history of muslim*, op, cit. p 15.

الخاتمة

تمّ بناء الروح التاريخي وتكوينه بسير حذر للنوع التاريخي نحو العقلانيّة والنظرية. كانت نقطة انطلاقه هي روح القرآن نفسه التي منحت - بفضل تحكمها في الزمنية لإظهار نموذجها السياسي والانتقال من الانفتاح إلى الانغلاق والمأسسة - إمكانيّة تكوين خطاب منظم حول التاريخ. ويبقى التصور الأخلاقي والكوسمولوجي للتاريخ القرآني إطارا خلفيا عند كل الممارسات التاريخية. وتبقى الروح التاريخي أيضًا متميزا أخلاقيا، حتى في فترته القوية جدًّا عندما يرتبط بالتحقيقات

العلمية والفلسفية. ولكن هذا ليس الأهمّ إذ يوجد حسب رأينا مجهود لهذا الروح للانفتاح على كل الممارسات الوصفية لترتبط بتمشياتها ومواضيعها.

توجد أصالة الروح التاريخي عند العرب في مستوى هذا الانفتاح وهذا البحث الدائم على المعرفة وهذا الشعور العاطفي بالإسلامية بما هي حقل مفتوح يتأكد فيه الإنسان بما هو كائن تاريخيّ من وجوده. ولكن كيف يتجسّد هذا الروح التاريخي؟ لقد رأى ابن خلدون الذي نظّر ونسّق التاريخ داخل إطار تحليلاته السياسية والاجتماعية أن تاريخيّة الإنسان ليست كامنة في معنى التطور الخطّي وإنما في إطار الزمن الدوري حيث لا يعود الأمر نفسه إلا متغيّرًا ومتحوّلًا.

يكشف التاريخ بما هو تخصّص مستقلّ و بما هو خطاب يحدّد مكان الإنسان المسلم في العالم عن تاريخيّة الإنسان، ولم يظهر هذا التاريخ إلا مع الطبري ومع التاريخ الحدثي والكوني. ولكنه واصل إبراز الظرف الذي لا يجب أن نأخذه كمُكوّن لعلمنة السلطة الإسلامية، وإنما أيضا كنقطة بداية لإيديولوجيا دنيوية تّنظم السلوك السياسي والاجتماعي لأعضاء هذه الجماعة.

لم يولد الروح التاريخي عند العرب في مناخ الانفتاح وتنوّع السّلطات في مرحلة ما قبل الإسلام، فهو إذن ليس تعبيرا عن حاجة اجتماعيّة أو تلقائيّة طبيعيّة، أو وحسب تعبير فاين Veyne «نتاج الصّدفة». بل ظهر الروح التاريخي لما بدأت النقلة من الانفتاح إلى الانغلاق، من التناثر إلى المؤسّسة ومن التنوّع إلى الوحدة. وبتعبير آخر إنه سياسيّ في جوهره ويتصرّف كقوّة إيديولوجيّة لتأكيد تاريخيّة الإنسان وجعل سلطته شرعيّة. أليست هذه التاريخيّة هي التي تكشف للإنسان عن شعوره بذاته في هذا العالم وعن انفتاحه على الآخر وانتمائه إلى جماعة أو مجموعة محلّيّة، وعن الشعور؟ ليس صدفة أن يفكّر ابن خلدون ويكتب تاريخه في الوقت نفسه الذي تمرّ فيه

الجماعة الإسلاميّة بفترة حرجة جدًّا تهدّد العنصر الذي تكوّنت حوله، أي الإسلام. فقد أراد ابن خلدون حقًّا أن يفهم ماذا حدث بصورة علميّة ولم يبحث عن حلّ جاهز لهذه الأزمة العميقة، وهذا التغيّر في العالم الإسلامي، وقد كان أراد أيضًا أن يبيّن تاريخيّة الإنسان وتجذّره في الصيرورة الاجتماعيّة والسياسية. ولكن يجب أن نشير إلى أن هذه التاريخيّة لا توجد فقط حسب ابن خلدون في المدينة على طريقة الإغريق:حيث الإنسان كائنً سياسيٌ ما إن يوجد اتحاد بين روح العشيرة والعصبيّة. بل يجب التأكيد ربما على هذا الاختلاف بين نموذجي التحليل الخلدوني في السياسة ونموذج الإغريق والغرب. فالحضريّة عند الأخيرين هي شرط إمكان تاريخيّة الإنسان وسياسته. غير أن ابن خلدون لا يتبنى سياسة الإغريق مثلما سيفعل الغرب، بل يقترح مقاربة مختلفة باستعمال مفهوم مولد في تحليل البداوة. ولا يجب أن نبحث حسب رأينا عن سبب هذا الاختلاف في عجز بورجوازيّة ذلك العصر عن تحمّل دورهم السياسي ومنح المدينة دورًا قياديًّا (Y Lacoste). إذ إن هذه التفسيرات ليست صالحة إلا جزئيًّا، بل ربما يجب أن نبحث في كون ابن خلدون مؤرخ اجتماعي يتميّز وبوعي منه عن الفلاسفة الإغريق والعرب. إذ يرتبط بتقاليد المؤرخين والجغرافيين والعلماء ويتّبع إلى حدّ ما أساتذته الفقهاء الكبار في العالم الإسلامي. يجب أن لا نجعل من ابن خلدون حداثيًّا ويجب أن لا نجعله غربيًّا. ربما يجب أن نعيد إليه إبستميّته وندرسه على أنه يمثّل نتيجة تقليد طويل في كتابة التاريخ واكتمال تشكّل الروح التاريخي عند العرب.

يجب إذن أن نعود إلى الفترات الرئيسة في تشكّل هذه الروح التاريخي وشروط إمكانه لفهم ما أتى به ابن خلدون و الخطوة الحذرة للنوع التاريخي نحو العقلانيّة والنظريّة. لدينا في هذه الدراسة محاولة لتعيين ثلاثة شروط جوهريّة ساعدت على

ظهور هذا الرّوح التّاريخي. يتعلّق الشرط الأول بظهور النموذج السياسي للإسلام الذي سيكون بطريقة ما النموذج الإجرائي والمعياري للسلطة عند المسلمين، واما الشرط الثاني فيكمن في سيطرة الانفتاح ومأسسة العبارات الاجتماعية، وأما الشرط الثالث فيكمن في مدى ملاءمة تنظيم هذا الرّوح التّاريخي ومناسبته لإدراك الزمن جديد. ذلك يؤكد بوضوح على تاريخيّة الإنسان العربيٍ مع الحفاظ على طابعه المتعدد.

لقد حاولنا في الواقع، أن نبيّن أن الشرط الضروري الأول لولادة الفكر التاريخي العربي يكمن في خصوصيّة الإسلام بما هو دين الالتزام. التزام اجتماعي وتأكيد للحياة البشريّة المشتركة، والتزام سياسيّ يدعو الإنسان العربي لتوجيهه نحو المستقبل، ونحو الدفاع عن عروبته وإسلامه، والتزام كوني، فالإسلام بالنسبة إلى الإنسان العربي كان طريق تأكيد ذاته بما هو فاعل في التاريخ. وفي هذا المعنى، سيلعب الإسلام بما هو ممارسة دورا محدّدا في توجيه هذه الجماعة الجديدة والتزامها في الدفاع عن الإسلام خارج نطاق العربية. فالتاريخ هو تاريخ هذا الالتزام منذ الخلق إلى أخر الحياة الأرضية مرورًا بمختلف الفترات العقدية المتعاقبة بتعاقب أدوار النبوات. والإسلام بما هو نموذج معياري وإجرائي مؤسس لعقل منظم وموحّد للماضي والحاضر والمستقبل، يدعو الإنسان عموما ويجعله ينخرط في جماعة اجتماعية وروحية. يصبح الإسلام إيديولوجيّة محرّكة تفتح الأبواب على التحولات في الزمان والمكان وتسمح للروح التاريخي بأن ينتظم ويتشكّل.

أما ثاني الشروط الأساسية فيكمن في تحول الحياة السياسية عند العرب إلى مَؤسَسَة تزداد قوة داخل نظام مفتوح، يربط مختلف أنماط الخطاب ومختلف الممارسات بمذهب كلي يشتغل كإيديولوجيا ويملك خصوصيته الذاتية. لقد بينا أن هذه المَؤسَسَة تكونت عبر خمس طرق في التحول يمكن تلخيصها

باختصار:

1/ غزو فضاء الصحراء ومراقبة مختلف الطرق ووسائل الاتصال مع الغريب، وظهور أرض أساسية للدولة الإسلامية الجديدة، كلها عوامل أساسية لتكوين جماعة مناضلة.

2/ في هذه المَؤسَسَة وهذا التحكم في المكان يشترط أيضا الانتقال من الكلام المفتوح إلى الكتابة. وتعتبر هذه النقلة بفضل الوحي شرطا ضروريا للرسالة الإلهية إلى البشرية. صار المكتوب فيما بعد هدف كل الخطابات الأخرى وكل الممارسات الأخرى. سيكون القرن الثاني للهجرة قرن تعميم الكتابة وقرن القلم.

3/ أسست هذه المَؤسَسَة بفضل معرفة إجرائية بكيفية الفعل savoir faire وتقنية سياسية رادعة ومقنعة، ومعرفة بطرق القول savoir dire - نظرية عامة في المعرفة. وهي في هذا المعنى تحيط بكَتَبَتها الأوائل ومثقفيها الرسميين الأوائل. ولد الروح التاريخي في مناخ ثقافي عامّ حيث كانت له رسالة تنظيم ماضي الجماعة الجديدة ليجعلها إجرائية في الحاضر السياسي.

4/كان الإيديولوجي عنصرًا أساسيًّا في المَؤسَسَة السوسيو- سياسية، وكان المؤرخ بالضرورة يحفظ جزئيات طريقة تكوين النموذج الإسلامي. وهو أيضًا شاهد مباشر على الأحداث وجامع للأخبار والمعلومات أو محقق وعالم. يتمتع المؤرخ بمكانة مرموقة في علوم الإسلام وفي مؤسسات السلطة.

5/ كان للتاريخ أيضًا شرط إمكان آخر وهو التحكم في الحرب وتحوّل أشكالها من شكلها الأول المتمثل في الغارة والثأر إلى الحرب السياسية العنيفة إلى مجموعة تواصل سياستها بوسائل أخرى حسب عبارة Clausewitz.

يكمن شرط الإمكان الثالث للروح التاريخي في الشعور

بالمدة والزمن. لقد أعطى الإسلام بعدًا زمانيًّا وتاريخيًّا للإنسان العربي. وهذا يعني أن الإسلام نشأ منظمًا لرؤية الإنسان العربي للعالم بطريقة يصير فيها الماضي زمنًا للجهل الذي يجب تجاوزه والحاضر زمن المقاومة والألم والمقاومة من أجل مستقبل عادل ووحدة وسلام. وإذا صار إسلام النبيّ والخلفاء الأربعة الأوائل نموذجًا معياريًّا وإجرائيًّا للإنسان العربيّ الحالي فلأنه حقًّا كان قادرًا على تنظيم زمانه التاريخي وفق هذا المخيال الاجتماعي. فالإسلام إذن مصغ للزمن المستقبل، والمجتمع الإسلامي يؤرجح زمانيته بين زمن الهوية والزمن المعقلن في المستقبل سياسيا وأخرويا. في هذا المعنى حاولنا بيان أن الإسلام بهذه الممارسة السياسية والمعلّمة يترجم وينشئ تاريخًا للإنسان العربي.

ولكن إذا كانت هذه الشروط ضرورية لولادة النوع التاريخي فإنها لن تكون كافية لتطوره وتشكله. لقد حاولنا جاهدين بيان أن التاريخ بما هو علم نشاط عقلي لا يمكن أن يتطور إلا من خلال نسج علاقات نوعيّة مع مختلف الممارسات الخطابية التي تميّز الثقافة. بهذه العلاقة الحميمة بالنشاط الأدبي، اكتسب الروح التاريخي منذ البداية شكلًا من المعرفة موسوعيًّا من جهة ومتخصّصًا حسب الشكل الأدبي الذي أقام معه علاقة حميمة من جهة أخرى. وستكون عقلنة هذا الروح من خلال الاتصال المباشر بالعلوم (البيروني)، والفلسفة (مسكويه) والجغرافيا (مسعودي)... وبالفعل صار هذا الروح نقديًّا وفكرسًا يفرض شكلا من العمل المفهومي.وسيكون التنظير مع ابن خلدون الذي سيكرّس الرابط العضوي بين التاريخ والفلسفة وسيحاول بالتالي بناء فلسفة للتاريخ.

في الواقع اضطرّ المحدّثون الذين كانوا أول المؤرخين العرب لربط رواياتهم بمختلف الممارسات المتعلقة بالسلطة وبمختلف أشكال الخطاب الإيديولوجي. فالتاريخ بما هو معرفة في الرواية

في هذه الحالة ينتج السلطة. فهل للرواية القصصيّة للقرآن في آخر الأمر دور في إنتاج نموذج للسلطة الإسلامية؟ كلّ سلطة تنتج تاريخها وهي بحاجة لكي تمارس الوصف المشرّع الذي يمرّر إيديولوجيته وأسطورته الحقيقية إلى خليط من الأقوال، ومن المسكوت وبين الأقوال أيضًا. فقد صار الخطاب الإيديولوجي ملتزما حتى يعطي معنى دقيقًا لسير الأحداث من جهة، وحتى يتعقب الآثار والعلامات الثقافية بواسطة التقاليد من جهة اخرى.

في هذه الشروط كانت ولادة النوع التاريخي وفي هذه الشروط كُتب الحديث وكُتبت السيرة. وحول الإسلام بما هو دين الالتزام صار للرواية سلطة وأسطورة حقيقية لا يتوقف أثرها عند المسلمين. فليس غريبا إذن أن نلاحظ بأن أوّل شكل من اشكال التاريخ عند العرب هو الحديث والخبر، أي رواية أحداث ظهور الإسلام. فالتاريخ مرتبط إذن منذ البداية بالعلوم الدينيّة للإسلام وهذا الفعل بقي حاضرًا في كل مراحل التطور إلى الطبري الذي أعطاه مكانة خاصة (بإقامة السلسلة الموثوقة للروّاة).

يجب أن نقول إذن إن خطاب التاريخ لم يكتسب شكل هويّته إلا بسلسلة من القطيعات مع العلوم الدينيّة وبتمكنه من ربط علاقة وظيفية مع الممارسات الأخرى الوصفية (أدبيّة وفلسفية وعلمية) التي تشكّلت بفضل لقاء العرب الغازين بالثقافات الأخرى. فصار التاريخ كونيّا، حتى وإن كانت فترة ظهور الإسلام تحتلّ دومًا مكانة مهمة بل ومحدّدة، وهذا على الرغم من أن أحداث الشعوب الأخرى صارت موضوع خطاب التاريخ. ولكن هذا لا ينكر واقع كون الإسلام في الفترة الثانية هذه من ظهور التاريخ يُعرّف بكونه عنصر بداية التاريخ، حتى وإن كنا في الواقع نجد المؤرخين يبدؤون بحادثة الخلق، لأن كل الفترة قبل الإسلام ضرورية لبيان ضرورة ظهور الإسلام وكيفية التحضير لظهوره بالنسبة إليهم.

في هاتين المرحلتين من تكوّن النوع التاريخي عند العرب أي

الحديث والخبر والتاريخ الكوني، كان المهم عند المؤرخين توضيح أنوار الإسلام لتوجيه الممارسة نحو تقليده. لأجل هذا سمحنا لأنفسنا باستعمال مفهوم التماثل لتفسير كل إيبستيمية تلك الفترة. كانت المعرفة هي رواية كل قول وكل تصرف للنموذج المعياري والإجرائي. وكانت المعرفة هي التفكير في الاليات التي تنسب لهذا النموذج القدرة على أن يتكرّر في الخطابات وأعمال السلطة. في هذه الحالة يمكن أن نؤكد بأن كل مجهود المثقفين في هذه المراحل ليس فقط في بناء هذا النموذج وإنما في صناعته بصورة يكون فيها في الوعي صورة النموذج الذي يجب تقليده. لأجل هذا كان الوعي بالتاريخية عند الإنسان العربي منذ البداية وعيا بالإسلامية، لأجل هذا أيضًا تمثل مشروع النوع التاريخي في تعيين النموذج والعمل عليه وجمع المعلومات التي تحيط به وترصيفها ومساءلتها لتكون وظيفية ضمن اختيار إيديولوجي وسياسي. لم يكن خطاب التاريخ بحاجة لتنظيم الوقائع في اتجاه زمنية محدّدة ومنطق دقيق. كانت وظيفته بسيطة وهي إظهار التجارب السياسية والدينيّة للنبيّ. هكذا كان الشكل الأول للخطاب التاريخي متمثلًا في خزن المعلومات وجمع الأخبار. وفي الواقع حتى وإن حافظ الفكر التاريخي على شكل التاريخ بما هو تاريخ ثابت فإن هذا الفكر سيبقى قبل كل شيء في قطيعة مع شكل الخبر والحديث، وهي قطيعة لا تشكك في تماثل النموذج المعياري للإسلام وتقليده. بل على العكس من ذلك توسّع حقل تطبيقه في العلوم والأدب والفلسفة. ولكنّ الفكر التاريخي هو بالأساس تفكير عقلاني في الأحداث والوقائع الاجتماعيّة. يصبح الروح التاريخي روح منقّبا (مستقصيا) ومحققا ومفكرا وعقلانيا. ويؤكد ابن خلدون منذ الصفحات الأولى في المقدّمة أن الخبر يجب أن يُعالج فلسفيًّا ليصير في هذا المعنى موضوعًا لكل فكر تاريخي يستعير من الفلسفة طرقها وآلياتها.

فتحت إيبستيمية الثقافة العربية فضاء أرحب لم تتوقف عن السير فيه، بإدخال معارف جديدة بفضل تكوّن الروح التاريخي في الحضارة العربية الإسلامية، وذلك هو ما مكنها من غزو العالم واكتشاف مشاهد جديدة في الطبيعة وفي الإنسان.

في هذه الممارسة المتنوعة للتاريخ، برز نمطان مختلفان من الخطاب سيطرا على الكتابة التاريخية عند العرب: أما النمط الأول فيمثله الطبري في محاولته لعقلنة الرواية التاريخية وجعلها إجرائية ويعرّفها بالجمع الدائم والمتجدد للمعلومات الممكنة المتعلقة بالماضي السياسي لمختلف الشعوب وماضي المسلمين خصوصًا. وأما النمط الثاني فيمثله المسعودي الذي يعيّن النوع التاريخ على أنه علم يعرف بالحضارات ويعيد بناء مجالها الحقيقي في البحث عن المعرفة والتحقيقenquete sur le monde في العالميرجع. الخطاب الأول, باعتباره التاريخ ثابتًا إلى رواية الأحداث السياسية وأحداث الأسر الحاكمة، وأما الخطاب الثاني فهو خطاب يقحم في النشاط التاريخي اعتبارات فلكية وجغرافية واجتماعية واقتصادية. بالنسبة إلى الخطاب الأول تمثل الطريقة الإجرائية الطريقة الوحيدة للتصديق على المعلومات ونقد الوقائع التي تحملها وذلك بالتأكد من صدق السند وسلسلة رواة الخبر، وبالمحصلة فإن هذه الطريقة نقلية وتقليدية بالأساس. أما بالنسبة إلى الخطاب الثاني فيجب أن تستند الرواية على النقل ولكن يجب أيضا عدم اعتبار السند وتعويضه ببناء مراجع عامة وإرشاديّة. ولكن بما أن الخطاب الثاني متعلّق بالتاريخ الحضاري، فإن الطريقة المناسبة هي ملاحظة الوقائع السوسيو - اقتصادية والمحيط الثقافي والجغرافي والاقتصادي. بالنسبة إلى الخطاب الأول، يعتبر التاريخ في جوهره رواية ورغبة في الاطّلاع يرسم للأجيال المستقبلة هويّة الجماعة الإسلامية وقيمة تجاربها الماضية وأهمية رسالتها التاريخية. أما بالنسبة إلى الخطاب الثاني فالتاريخ

في جوهره معرفة وعلم موسوعي مفتوح على الممارسات الوصفية للإنسان دون موقف مركزي إسلامي ومن أجل إنسانية متجذرة في الإسلام يقيناً ولكنها منفتحة على الكونية وعلى مختلف فروع المعرفة الموروثة من الحضارات الفارسية والهندية والصينية. الخطاب الأول يعطي المكان لتاريخ الذكريات الذي يديم نموذج الإسلام لجعله إجرائيا دوما في شعور الإنسان العربيّ المسلم. أما الخطاب الثاني فيفتح التاريخ على التفكير الفلسفي والبحث العلمي ويسمح بوجود ما يمكن تسميته بتاريخ الحاضر أي التاريخ الاجتماعي.

وإذا كنا قد أكّدنا على الخطاب الثاني فلأنه يهرب من التاريخ بما هو تكرار وإعادة وتصنيف، ويحاول الدفع بالعقلانية إلى نظرية النوع التاريخي (ابن خلدون).لذلك وضعنا فرضية مفادها أن التمشي الحَذِر للروح التاريخي نحو النظرية لم يكن ليتم إلا بإنشاء الخطاب الثاني (خطاب المسعودي) وبانفتاحه على الفلسفة والعلوم. ومع المقدسي يجد العقل بما هو منطق الممكن مكانه في التاريخ. هذا العقل يجد مكانه في الملاحظة المباشرة للظواهروتصنيفها وترتيب الأحداث ووقائع الحضارة فيها. صار التاريخ عقلانيًّا بفضل النظرة الوصفية للمسعودي والنظرة المحّصة للبيروني وبالنظرة السريرية لابن خلدون.أما علاقة الفلسفة بالتاريخ فتوجّه النوع التاريخي نحو عقلانيّة الطريقة وتؤكّد وجهة جديدة تتمثل في توجيه نظرة وصفية ومتمحصة وسريرية على الوقائع نفسها في حضورها. هذه النظرة الجديدة ستمكن المؤرخ من التأخر في الزمن لفهم الماضي وتنقيته.

لقد صار ممكنًا بالنسبة إلى المؤرخ من خلال هذا الفهم وهذه العقلانية ومن خلال انفتاحها على الكونيّ قراءة الماضي بواسطة النموذج المعياري والإجرائي الذي غير موقعه إلى نوع من التحليل الاجتماعي الذي مارسه ابن خلدون على حركية

مجتمعه وهو الذي كان منحه مفتاح فهم التاريخ في شموليته وكونيّته. وتوفّر نظرية التاريخ في جوهرها هذه الإمكانيّة في ربط عقلانية النوع التاريخي ببعده الشمولي والكونيّ ربطًا عضويًّا.

وهكذا، فإن تحليل تكوين الروح التاريخي عند العرب هو دراسة لشروط إمكان إدخال هذين الخطابين اللذين تشكلا بأناة، واحد لتعديل الوضعيات الخطرة وإدامة نموذج إجرائي والآخر لتحديد نظام الأشياء وتعيين قوانين الفكر وقواعد جدولة التحولات المتعاقبة للظواهر والوقائع الاجتماعية. إن التاريخ بهذا المعنى عملية ذهنيّة سوسيو - سياسية تشكل بالنسبة للإنسان العربي والمسلم طريقة للإجابة على وضعيات كان فيها فريسة الحياة السياسية الكثيفة القائمة على الحروب والعنف. لقد بنيت نظرية النوع التاريخي مع (ابن خلدون) في مناخ عام غير ملائم للعروبة والإسلام. إلا أن تأكيد تاريخية الإنسان ومدنيته من طرف المؤرخين العرب وخاصة منهم ابن خلدون مثل طريقة للإجابة عن هذه الوضعية وفهما لنمط حياة الحضارات. فإرادة كتابة التاريخ هي إرادة في معرفة آثار الماضين للإجابة عن إشكاليات تاريخية جديدة.

الفهرس